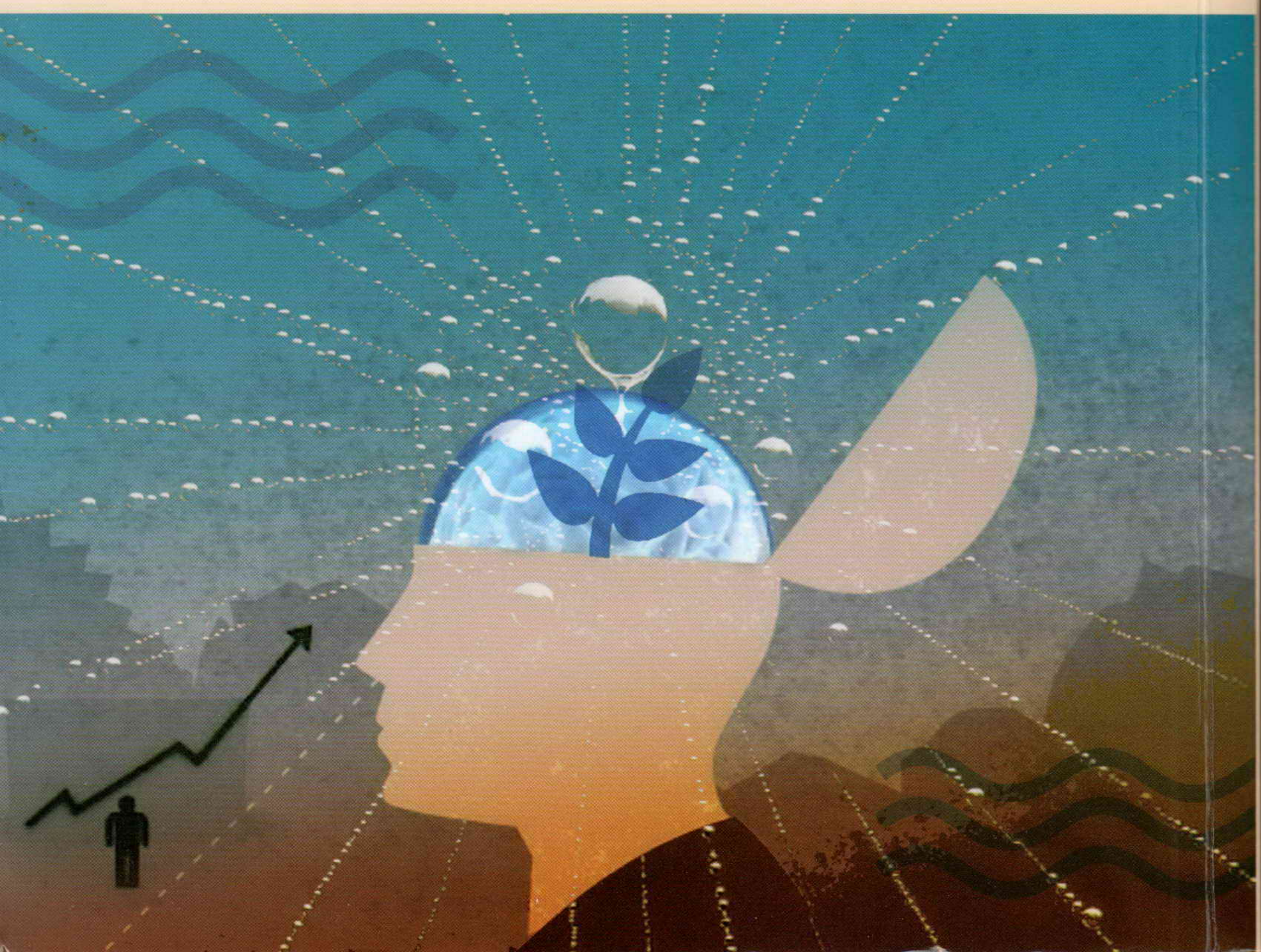
مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة الدراسات الحضارية

مراتب المعرفة
وهرم الوجود عند ملا صدرا

دراسة مقارنة

كمال إسماعيل لزّيق



مراتب المعـرفة
وهرم الوجود عند ملّا صدرا

دراسة مقارنة

مراتب المعرفة
وهرم الوجود عند ملّا صدرا

دراسة مقارنة

تـأليف

كمال إسماعيل لزّيق

الكتـاب: مراتب المعرفة وهرم الوجود عند ملاّ صدرا: دراسة مقارنة
تـأليف: كمال إسماعيل لزيق
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
تصميم الغلاف: حسين موسى
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2014
ISBN: 978-614-427-040-0

Knowledge Gradation and the Pyramid of Existence in Sadra's Philosophy: A Comparative Study

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization for the development of Islamic thought

بيروت ـ بئر حسن ـ بولفار الأسد ـ خلف فانتزي ورد ـ بناية ماميا ـ ط5
تلفاكس: 826233 (9611) ـ 820378 (9611) ـ ص.ب: 55/ 25
info@hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

الفهرس

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المركز

يعتقد عدد من الباحثين في تاريخ الفكر الإسلاميّ، أنّ محرّكات الفلسفة الإسلامية وعجلاتها توقّفت عن الحركة بعد ابن رشد، وماتت بوفاته. وفي المقابل ثمّة من يرى أنّ هذه الفلسفة وعلى الرغم من ركودها ومحاصرتها، وتقييدها بالكثير من القيود التي أعاقت إنتاجها، إلا أنّها لم تمت بموت ابن رشد ولا دخلت في سباتٍ بعد انتقاله إلى العالم الآخر، فما زالت بؤرٌ هنا وهناك تعمل على الحفر في التراث الفلسفي والإضافة إليه. وعلى رأس من أمّن استمرار الحراك في هذا الميدان الفكريّ مدرسة الحكمة المتعالية لصاحبها ورائدها صدر الدين الشيرازي. وهنا تكمن أهميّة الشيرازي وحيويّة البحث في مدرسته وتراثه.

وعلى الرغم من الإشارة أعلاه، إلا أنّ تقويم هذه المدرسة هو ممّا تباينت فيه الآراء، بين من يقول ما تقدّم ويبدي فيه ويعيد، مثنيًا على صدر الدين الشيرازي، وقدرته العجيبة على الجمع بين البرهان والقرآن والعرفان والكلام، منتجًا من ذلك كلّه توليفة جديدة، أطلق عليها اسم

مدرسة الحكمة المتعالية، عرضها في تراث ضخم، واسطة العقد فيه كتابه الموسوعيّ، المعروف بالأسفار العقليّة الأربعة.

وبين من يرى أنّ ما قدّمه ملاّ صدرا ما هو إلا عرفان وشهود بصورة الفلسفة، أو هو رؤية دينية ونظرة تستند إلى النصّ الديني لتفسير الوجود، وسواء أكان ما قدّمه عرفانًا أم رؤيةً دينيّةً وتفسيرًا للنصّ الديني، ولكنّه ليس فلسفةً بالتأكيد. والملفت أنّ أصحاب هذا التقويم الثاني ينقسمون إلى خصوم وأنصار، فمنهم من يرى أنّ ملاّ صدرا شوّه وجه الفلسفة المشائية دون أن يقدّم عنها بديلاً وهؤلاء هم الخصوم. ومنهم من يرى أنّ ملاّ صدرا أثرى الفلسفة الإسلاميّة بتقديم نظامٍ معرفيٍّ فلسفيٍّ، يقف وقفة النّدّ للندّ لفلسفة ابن سينا ومدرسته المشائيّة. وعند هؤلاء أنّه لا يعيب ملاّ صدرا أن يستقي أفكاره من النصّ الديني أو الشهود، ما دام يعرّضها أخيرًا قبل أن يتبنّاها لمحكّ النقد العقليّ البرهاني.

وهذا الكتاب الذي يقدّمه مركز **الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ** إلى قرّائه الكرام، محاولة لتظهير مراتب المعرفة عند ملاّ صدر وبيان الأسس التي يقوم عليها هذا النظام المعرفيّ. يأمل المركز أن يجد القارئ الكريم في هذه الدراسة ما يثير ميله إلى الاقتناع، أو رغبته في النقد وتجديد السؤال. والله من وراء القصد.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
بيروت، 2014

المقـدمـة

شكّل محمد بن إبراهيم القوامي، المشهور بصدر الدين الشيرازي، والملقّب بملاّ صدرا علامةً بارزةً في تاريخ الفكر الفلسفي الإنساني، بما أنتجه في مجال المعرفة الإنسانية؛ إذ استطاع من خلال منظومته الفلسفية أنْ يؤسس مدماكًا نوعيًا؛ بل مدرسةً معرفيةً في مجال «نظرية المعرفة»، جمع فيها العقل والشرع والذوق العرفاني، مشكّلاً انعطافةً مفصليةً في قراءة كمٍّ لا يُستهان به من الموضوعات والمسائل الفلسفية والدينية والعرفانية، وما يزال فكره ونتاجه الفلسفي والمعرفي يشكّلان المحور الذي تدور حوله كثيرٌ من الأبحاث الفلسفية والعرفانية والمعرفية إلى يومنا هذا.

إنّ التبحر في أبحاث الإدراك وعلم النفس الفلسفي عند الشيرازي، يُظهر مدى العمق الفكري الذي أنتجه في علم المعرفة بوحي من فلسفته الوجودية، فقد أبدع نظرية جديدة لم يسبق أنْ بُحِثت مِنْ قَبْلُ بحدود معرفتي، سواء في الفكر الإسلامي أم الغربي؛ إذ لم تكن المعرفة عند الشيرازي محاولةً لمحاكاة الواقع الموضوعي فحسب؛ بل كانت نظريةً في الوجود ومراتبه.

ركَّزت الأبحاث المعرفية بمعظمها، قبل الشيرازي وبعده، على العلاقة بين الذات والموضوع، بين الصورة الذهنية والواقع الخارجي، في حين أرسى الشيرازي مبادىء نظرية وجودية في الإدراك، مُتجاوِزًا جمهور الفلاسفة[1]، على أنّ التجاوز لا يعني إلغاءَ نظرية التطابق بين الذات والموضوع؛ بل هو تجاوزٌ إيجابيٌّ يستبطن معنى التطابق في مرتبة معرفية معينة، يتجاوزها العقل الإنساني المُتدرّج في الوجود إلى مرتبة أشدّ، وأكثر فعالية فيه.

يمكن إرجاع إبداع نظرية الشيرازي في علم المعرفة إلى أمرين أساسيّين:

الأوّل: بنى الشيرازي فلسفته في الحكمة المتعالية على مبادئ رئيسة سَرَتْ في ثنايا قضاياه ومسائله الفلسفية، وهي: أصالة الوجود، ووحدته، وتشكيك مراتبه، فقد ماثل بين الوجود الإنساني والوجود الإلهي في سلسلة طولية تبدأ من أخسّ مرتبة في الهيولى الأولى، التي ترتقي إلى الجوهر الجسماني، مرورًا بالوجود المِثالي، ووصولًا إلى الوجود العقلي الإمكاني، وانتهاءً إلى الغاية القصوى، والهدف الأسمى للوجود الإنساني، والاتصال بالعالَم القدسي.

الثاني: أسّس الشيرازي منهجًا جديدًا عُرِف باسم «الحكمة الإلهية المتعالية»؛ إذ عمل من خلاله على حلِّ معظم المسائل الفلسفية

---

(1) يقول الشيرازي: «الرجل الحكيم لا يلتفت إلى المشهور، ولا يبالي إذا أصاب الحقَّ من مخالفة الجمهور، ولا يتوجه في كل باب إلى من قال؛ بل إلى ما قيل». (محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ط5، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1419هـ/ 1999م، ج6، ص6).

والمعرفية والعرفانية والصوفية، في إطارٍ من التأويل المنهجي القائم على ثلاثية العقل والوحي والكشف. فوظّف المنهج العقليَّ عند المشّائين، ومزجه بالحكمة الذوقية والمُكاشَفة الوجدانية عند أهل الإشراق والعرفان، مُستنيرًا بالآيات القرآنية والروايات النبوية، التي حوّلها بدورها إلى قضايا عقلية ومنطقية، لينتج بعد ذلك أمرًا جديدًا، لا هو العقل بمفرده، ولا الإشراق وحده؛ بل هو تركيبٌ اتّحاديٌّ بينهما يستند إلى قَبْليّة الآيات والروايات. حاولت الحكمة المتعالية أنْ تقترب من العرفان، وأنْ تربط الفلسفة بالعرفان، لتكون الفلسفةُ متحرِّكة ومتوثِّبة دائمًا في ظلّ العرفان، فالعارف يرى مكاشفاته وشهوده ويطرحهما في قوالب فلسفية، فتكون فلسفته متعالية[1].

استوعبت حكمة الشيرازي النصَّ والعقل والوجدان، ولعبت دورًا أساسيًّا في تشكيل المُعتقد الإمامي في القرون الأخيرة؛ إذ مثّلتْ ولادةَ منظورٍ فكريٍّ جديد، ترك أثرًا عميقًا في إيران والعراق والهند، وامتدّ مؤخّرًا إلى الأقطار العربية. استطاع من خلال منهجه التأويلي، ومنظومته الوجودية أنْ يُبدع نظريةً في المعرفة، وأنْ يضع حلًّا لكثيرٍ من الإشكاليات الفلسفية والمعرفية، بحثناها في هذا الكتاب؛ إذ عرضناها، وناقشناها، وقارنّاها مع أفكار العديد من الفلاسفة في الغرب والشرق، مع الإشارة إلى أنّ أصل البحث في هذا الكتاب كان قد أُعِدّ لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة من الجامعة الإسلامية في لبنان.

---

(1) محمد الخامنئي ومجموعة من الباحثين، **الملا صدرا والفلسفة العالمية المعاصرة: بحوث مؤتمر الملا صدرا**، ط1، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 2007م، ص112.

الأهداف والدوافع

إنّ الهدف الرئيس لهذا البحث هو دراسة نظرية المعرفة عند ملاّ صدرا ككلٍّ لا يتجزأ، دراسةً معمّقةً بالاستناد إلى النصوص الأساسية التي وضعها في كُتُبِه ورسائله، وأكّد عليها في أكثر من كتاب ورسالة.

تكمن أهمية الشيرازي في الروح التأسيسيّة التي حكمتْ أبحاثه وآراءه، فقد امتاز بالجرأة ومخالفة المشهور.

عاش غريبًا في عصرٍ غلبت عليه النزعة الإخبارية التي كادت تقضي على ثورة العقل والإبداع في القرن الحادي عشر للهجرة (القرن السابع عشر للميلاد)، فشكّل نقطةَ الارتكاز في التأسيس لنظرية تأويلية جديدة لمسائل الدين وأصوله: التوحيد، والنبوة، والمعاد، وما يتفرّع عنها من أبحاث عميقة حول الولاية، ووحدة الوجود، ونظرية المعرفة، والحشر، والنشر، والقيامة، وغيرها من القضايا والمسائل. وإذا كان ابن عربي والسيد حيدر الآملي يُشكّلان الانعطافة الكبرى في وضعِ الأسس النظرية للتصوّف والعرفان العملي، فالشيرازي وضع نقطة التحوّل من العرفان الكلاسيكي التقليدي إلى العرفان الشامخ المتمثّل «بالحكمة الإلهية المتعالية».

إنّ كون الشيرازي من الشخصيّات التي أثارت جدلًا كبيرًا في الوسط العلمي والفكري، دعانا إلى إجراء المقارنات الكثيرة بينه وبين المدارس والمذاهب الفلسفية والكلامية التي أساءت فهم مقاصده كما حصل في مسألة وحدة الوجود، وكما وضعه الصوفيّون هدفًا يصوّبون نحوه، ويتّهمونه بالزندقة والهرطقة نظرًا إلى اهتمامه بالجانب العقلي للتصوّف

والعرفان. كما دعانا سياق البحث إلى إجراء المقارنات الفكرية والمعرفية مع فلاسفة الغرب العقليّين، والمِثاليّين، والتجريبيّين.

بناءً على ما تقدّم، تكمن الدوافع لكتابة هذا البحث في الأمور الآتية:

1 ـ إحياء التراث المنسي

تُعدّ دراسة الموروث الفلسفي والعرفاني لصدر الدين الشيرازي رصدًا لجزءٍ أساسيٍّ من تشكُّل الوعي العربي والإسلامي في سياقه التاريخي الذي لم ينلْ حقّه من البحث والتنقيب بفعل بعض العوامل التاريخية والاستشراقيّة. فلا يمكن فهم العقل الإسلامي مُنْجزًا إلا بعد أنْ يؤخذ المشهد كاملًا، الأمر الذي لم يحصل على مدى قرون طويلة؛ فإشكالية الحاكم وحاجته إلى مثقفي السلطة أدّت إلى إقصاء المشهد الفكري لبعض المدارس. وتُشكّلُ مدرسةُ الشيرازي أحدَ أهم أجزاء التراث المقصي لعوامل سياسية ومذهبيّة. مضافًا إلى ذلك، بقي الاستشراق، بوصفه أحد المصادر الرئيسة للمفكرين العرب والمسلمين في الثقافة المعاصرة، ينظر إلى الفلسفة الإسلامية باعتبارها مجرّد ترجمة لفلسفة اليونان دون إضافة في المسائل والموضوعات، وأنّ حظّ الفلاسفة المسلمين من الحياة العقلية توقف مع ابن رشد؛ قال دانتي (Dante): «كأنّه قُيّض لفلسفة المسلمين أنْ تصل في شخص ابن رشد إلى فهم فلسفة أرسطو (Aristotle)، ثم تفنى بعد بلوغ هذا الهدف»[1]. إلّا أنّ الواقع التاريخي للفكر الفلسفي الإسلامي يؤكِّد بروز مدارس فلسفية

(1) عبده الشمالي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، ط5، دار صادر، بيروت، 1979م، ص665.

لعبت دورًا رئيسًا في رسم مسار العقل الإسلامي، ومن ضمنها مدرسة صدر الدين الشيرازي، «وربما كان محمد إقبال أول من لفت الأنظار إلى أنّ الفلسفة الإسلامية لم تنته بموت ابن رشد (595هـ/ 1198م)؛ بل عاشت منذ القرن السابع عشر الميلادي طورًا جديدًا كان من أبرز أعلامه مولانا صدر الدين الشيرازي»[1]. كتب هنري كوربان (H. Corbin): «من المؤسف أنّ كُتُبَ الفلسفة في المغرب لم تذكر صدر الدين الشيرازي إلاّ قليلًا، فالثقافة الإسلامية لم تُعرف سوى من خلال أثرها في العصور الوسطى اللاتينية»[2]، التي ركّزت على ابن رشد دون غيره.

2 ـ الربط بين إرث الشيرازي والفكر الفلسفي المعاصر

عاش الشيرازي في القرن السادس عشر الميلادي في بلاد فارس، وترك أثرًا بالغًا في البيئة الفلسفية الشرقية؛ وفي المقلب الآخر من الأرض، عاش فلاسفة ومفكرون في الغرب أمثال: ديكارت (R. Descartes)، وباركلي (G. Barkeley)، وغيرهما. إلّا أنّه بفعل بعض العوامل الحضارية، نما الفكر الغربي وتوسّعت فيه الاكتشافات العلمية، ووُضِعت الأسس المعرفية القائمة على الحس والتجربة.

تُظهر دراسة نظرية المعرفة عند الشيرازي، ومقارنتها مع نظيراتها المعاصرة مدى اتّساع أفق العقل الإسلامي في حلِّ بعض المآزق المعرفية التي عاشها الفكر الغربي المعاصر، ومنها: المعارف القَبْليّة، تقسيم

---

(1) محمد الخامنئي ومجموعة من الباحثين، **الملا صدرا والفلسفة العالمية المعاصرة: بحوث مؤتمر الملا صدرا**، مصدر سابق، ص1.

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **كتاب المشاعر**، تقديم: هنري كوربان، ترجمة: ابتسام الحموي، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2000م، ص5.

العلم إلى التصوّر والتصديق، أصالة الحسّ والعقل، ملاك الصدق في القضايا، كاشفيّة المعرفة عن الواقع الموضوعي، وهي مسائل طُرِحت في سياق البحث.

3 ـ إبراز أهمية العقل في فكر الشيرازي

يُنظر إلى الحكمة المتعالية على أنّها حكمة تستند إلى الذوق والشهود في معرفة الحقائق، وأن القلب هو مصدر المعرفة التي هي نورٌ وهِبَةٌ إلهيّة يقذفها الله في قلب من يشاء من عباده. إنّ النظر إلى الحكمة المتعالية على هذا الأساس هو رؤية بعين واحدة، قد لا تقارب الفهم الحقيقي لِما رآه أصحاب هذه المدرسة. ويوضّح ذلك معرفة أنّ للبحث مقامين: مقام الثبوت، ومقام الإثبات؛ ففي المقام الأول، أي مقام التحقق بالمعرفة، تكون معاينة الحقائق بالقلب والمشاهدة، أمّا في المقام الثاني، أي مقام إثبات الحقائق للآخرين، فلا يتم ذلك إلا عن طريق العقل والقياس البرهاني. فالمعرفة عند الشيرازي هي بذرة المشاهدة، أي لا يمكن معاينة الحقائق عيانًا إلا بعد التحقّق بالمعرفة العقلية. وتؤكد حكمة الشيرازي على المجاهدة والرياضة الروحية، مضافًا إلى اعتماد البرهان العقلي، للانتقال من «المعرفة» إلى «المشاهدة»؛ إذ يرى أنّ: «كلَّ ما علِمْتُه من قبلُ بالبرهان، عاينتُه مع زوائد بالشهود والعيان»[1]. وفي مورد آخر يوضّح الحقيقة عينها بقوله: «ولا يُحملُ كلامنا على مجرّد المكاشفة والذوق أو تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين، فإن

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص8.

مجرّد الكشف غير كافٍ في السلوك من غير برهان، كما أنّ مجرّد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السّير»[1].

4 ـ تصويب بعض الأفكار

شكّلت نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي أحد أهم إنجازاته الفلسفية، بعد أنْ راجت فكرة الحركة في الأعراض[2] دون الجواهر على مدى مئات السنين في مكوّنات الفكر الفلسفي الإسلامي منذ المعلم الثاني الفارابي، مرورًا بابن سينا وكل فلاسفة المدرسة المشّائيّة، التي استحوذت بلا منازع على العقل الإسلامي، حتى مجيء صدر الدين الشيرازي. ويرى سيد حسين نصر أنّ الحركة الجوهرية هي "إحدى أكثر مبادئ ملّا صدرا إثارة للدهشة، وتمثّل أساسًا لمجموعة من أعقد مشاكل الفلسفة التقليدية بما في ذلك خلق العالَم وكل معاني الصيرورة على ضوء الثابت والخالد»[3]. فصدر الدين الشيرازي يؤكد أنّ كلّ العالَم الطبيعي وحتى العالَمَيْن المِثالي والعقلي هي في حركة وصيرورة مستمرة. عالج بعض الكتّاب الحركة الجوهرية باعتبارها مماثلة لنظرية النشوء والارتقاء عند تشارلز داروين، وهي قراءة غير موفّقة نظرًا إلى الاختلاف الرؤيوي بين النظريتَيْن، الموضوع الذي عالجناه مُفصّلاً.

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ص326.

(2) حذا الفلاسفة المسلمون المتقدمون، ولاسيما المشائين وابن سينا خصوصًا، حذوَ الفلسفة الأرسطية في حصر الحركة في مقولات: الكم، والكيف، والوضع، والأين، وكلها أعراض، وأنكروا الحركة في الجواهر.

(3) هنري كوربان ومجموعة من الباحثين، **فلسفة صدر المتألهين الشيرازي: المباني والمرتكزات**، ط1، دار المعارف الحكمية، بيروت، 2008م، ص72.

وأكّدنا أنّ الحركة الجوهرية تُمثِّل القوس الصعودي الذي يسمح بالتكثيف المضطرد للموجودات في جواهرها بحيث ترجع إلى حقائقها في العالَم العلوي، حيث يتأكّد البُعد الميتافيزيقي للحركة. في حين أنّ الحركة في نظرية داروين هي حركة في المادة، ولا تتمتّع بأي بُعد ميتافيزيقي.

5 ـ إبراز الأفكار الإبداعية غير المسبوقة

سيطرت الفلسفة المشّائيّة الأرسطيّة لقرون طويلة على التفكير الفلسفي الإسلامي؛ إذ كان الاتجاه سينويًّا، وكانت المنهجية المعتمدة عقلية صرفة، إلا أنّه مع مطلع القرن الحادي عشر للهجرة/ القرن السابع عشر للميلاد، برز الشيرازي كعَلَمٍ من أعلام الفكر الفلسفي العرفاني، كما برزت الكثير من الموضوعات المغايرة تمامًا للاتجاه السينوي العام، خصوصًا على مستوى نظرية المعرفة، وهذا ما عرضناه في سياق البحث، ومن أبرز هذه الموضوعات:

1 ـ العلاقة الجدلية القائمة على التأثّر والتأثير بين المعارف العقلية والمعارف القلبية؛ فكل معرفة تحصل عند العقل تترك أثرًا في قلب العارف، وكل مشاهدة روحية تترك حافزًا عند العقل للتكامل الفكري الرفيع. انطلاقًا من هذه الجدلية، يؤكد الشيرازي أنّ كلّ معرفة حصولية في الذهن البشري هي مسبوقة بمعرفة حضورية للمعلوم عند العالِم.

2 ـ اتّحاد العقل والعاقل والمعقول والفاعليّة الذاتية للنفس الإنسانية، وظاهرة تشكُّل الذهن البشري. وإذ اعتبر الفلاسفة أنّ الذهن وعاءٌ للمعلومات، وأنّ العلاقة القائمة بين الذهن والمعلومات هي علاقة الظرف والمظروف، فقد رأى الشيرازي أنّ الذهن هو عين

المعلومات، وأنّهما في وحدة وجودية غير مُنفكّة إلا في عالَم الاعتبار العقلي.

الأبواب والفصول

قام البحث على مقدمة، ومدخل، وأربعة أبواب موزّعة على أحد عشر فصلاً، وخاتمة.

1 ـ **المقدمة**: تناولنا فيها، كما أشرنا، أهمية البحث حول نظرية المعرفة عند الشيرازي، وضرورة تفصيلها، وتبسيطها، وجعلها في متناول الفكر الإسلامي المعاصر.

2 ـ **المدخل**: وضعنا فيه سيرةً مختصرةً تناولت الحياة الشخصية والفكرية للشيرازي، ثم عرّجنا على المشهد العلمي والفكري والسياسي الذي عاينه الشيرازي، وكيف استفاد منه في مراحل تطوّره ونموّه الفكري والفلسفي.

3 ـ **الباب الأول**: تركّز البحث في هذا الباب حول مرتكزات المنهج الصدرائي؛ إذ تناولنا عبر فصول ثلاثة المسائل الآتية:

الفصل الأول: وركّز على منهج الشيرازي في تناول النص الديني بقسميْه: القرآني والنبوي، وتناول التراث الديني المعتمد في فهم النص الديني. بحثنا في هذا الفصل بالتحليل والمقارنة بين الشيرازي وأهل الكلام، والفلاسفة، والصوفيّين، كيفية تناول النص الديني، كما عالجنا كيف تعامل الشيرازي مع التراث بأمانة علمية، ومنهجية تُقارب المناهج البحثية المعاصرة من خلال التوثيق، والتفصيل، والتوضيح، والنقد، والقبول، والرفض، والتعديل.

الفصل الثاني: تركّز البحث فيه على التمييز بين التصوف والعرفان، وحلّ الشبهة بينهما من خلال الفهم الشيرازي، والصراع المحتدم مع الصوفيّين السطحيّين. كما عالجنا فيه الأصول والشروط التي وضعها الشيرازي لتحصيل الكشف والشهود.

الفصل الثالث: تطرقنا في هذا الفصل إلى معنى الحقيقة عند الشيرازي، وقارنّاها مع غيره من الفلاسفة، وأبرزنا كيف عمل الشيرازي على إنقاذ التجربة الصوفيّة الذاتية، وإعطائها الأبعاد الفلسفية والبرهانية، لتصبح تجربةً موضوعيةً قابلةً للتعميم والقبول. كما عالجنا دور البرهان والاستدلال من الحقيقة، والجدلية القائمة بين العقل والقلب عنده في إطارٍ لم يُبحث من قبلُ عند أحدٍ من الحكماء، وأجرينا بعض المقارنات مع ابن عربي والغزالي. ختمنا هذا الفصل بالقول النهائي للشيرازي في منهجه التأويلي القائم على ثلاثية العقل والقلب والوحي.

4 ـ **الباب الثاني**: عالج هذا الباب مفهوم العلم عند الشيرازي عبر فصول ثلاثة:

الفصل الأول: تركّز البحث فيه على مفهوم العلم عند المتكلمين والفلاسفة، وإجراء المقارنة مع التعريف الشيرازي للمعرفة في محاولة لاكتشاف حقيقة العلم عنده أو ما أسميناه «نظرية الإدراك الوجودي». ثم عالج هذا الفصل مسألتي «الوجود الذهني»، و«اتّحاد العقل والعاقل والمعقول»، في سياقٍ من المقارنة والتحليل مع الرازي، وابن سينا، وغيرهما.

الفصل الثاني: تناولنا في هذا الفصل تقسيمات العلم من منظور الشيرازي، وأجرينا المقارنات مع ابن سينا، والشيخ الإشراقي.

الفصل الثالث: عرّجنا في الفصل الثالث على مسألة الارتقاء في العلم، وفاعلية النفس الذاتية في إبداع العلم الكلي من العلم الجزئي، وتشكّل الذهن البشري، وإبداع المعقولات الثانية. أبرزنا أيضًا المقارنات الضرورية بين الشيرازي من جهة، وابن سينا وديكارت (R. Descartes) من جهة ثانية، في مسألة وحدة الجوهر الإنساني أو ثنائيّته.

5 ـ **الباب الثالث**: تناولنا في هذا الباب مصادر المعرفة وأدواتها عند الشيرازي، وفصّلناها في ثلاثة فصول:

الفصل الأول: وضّحنا فيه مصطلح «المَصادِر» باعتباره العالَم الذي تأتي منه المعرفة. بحثنا أيضًا عالَم المِثال، وتمييزه عن المُثل الأفلاطونية من منظور ملاّ صدرا، كما بحثنا عالَم العقل كمصدر كلي للمعرفة، وعالَم القدس المرتبط بالعقل القدسي الكلي.

الفصل الثاني: وخصّصناه لبحث أدوات المعرفة وقواها على أساس أنّ الأداة غير القوة. وعالجنا أيضًا الحسّ المشترك بين الشيرازي وابن سينا وشيخ الإشراق. كما تناولنا قِوى القلب باعتبارها تجاوزًا لقوى العقل.

الفصل الثالث: أفردنا هذا الفصل لتقييم المعرفة على ضوء المذاهب المتعدّدة: الحسية والعقلية، وإبراز القبليات الفكرية، ودورها في المعرفة عند ديكارت (R. Descartes)، وكانط (L. Kant)، وباركلي (G. Barkeley) في محاولة تحليلية مع الشيرازي. تحدثنا أخيرًا عن ملاك الصدق في المعرفة الشهودية عند الشيرازي وابن عربي.

6 ـ **الباب الرابع**: وهو الباب الذي أفردناه للحديث عن المعالِم

المعرفيّة والوجوديّة للحركة الجوهرية عند الشيرازي، ومقارنتها مع نظرية داروين (C. Darwin) في النشوء والارتقاء. توزع هذا الباب على فصلين:

الفصل الأول: تناولنا فيه الحركة في الأعراض، وانتقالها إلى الحركة في الجواهر مع الشيرازي؛ إذ أجرينا بعض المقارنات بينه وبين ابن سينا، وابن عربي، وأبي البركات البغدادي.

الفصل الثاني: عرّفنا فيه نظرية داروين على ضوء المنهج التجريبي، وأهم خصائص هذه النظرية، ثم قارنّا وحلّلنا بين نظريتيْ داروين والشيرازي ومدى تباينهما من حيث المنهج والنتائج من خلال محاور ثلاثة: تبدّل الأنواع، المادة وسر الحياة، الله وخلق العالَم، محاولين إبراز حقيقة الحركة الجوهرية ومدى تباينها مع نظرية داروين في النشوء والارتقاء.

7 ـ **الخاتمة**: كتبنا في الخاتمة خلاصة المسائل والقضايا التي وصلنا إليها في سياق معالجة نظرية المعرفة عند الشيرازي، وإبراز تباينها عن نظريات المعرفة عند الآخرين، سواء أكانوا مسلمين أم غربيّين. كما وضعنا بعض المقترحات والتوصيات للمساهمة في حثّ الباحثين على التوسّع وسبر الأغوار في بعض المسائل والقضايا التي تحتاج إلى مزيدٍ من البحث خارج إطار هذا البحث وأهدافه.

أتقدم أخيرًا بالشكر الجزيل والامتنان العميق للأفراد الذين ساهموا وساعدوا في إنجاز هذا البحث:

- الأستاذ الدكتور هادي فضل الله، الذي استفدت من خبرته العالية وباعه الطويل بما أفاض عليَّ من الملاحظات، الأمر الذي جعلني

أدقّق مليًّا في نحت اللغة والمعنى. أشكره من أعماق قلبي على صبره ودقة ملاحظاته في عظيم الأشياء وأبسطها.

- الأخوات العاملات في مكتبتي العلامة السيد محمد حسين فضل الله، ومعهد المعارف الحكميّة على الجهود التي بذَلْنَ في المساعدة في التقصّي والبحث عن المصادر والمراجع الضرورية لإتمام هذا البحث.
- شقيقي الأستاذ بلال لزّيق بما أتحفني به من بعض المصادر النادرة التي استفدت منها كثيرًا.
- الأهلَ والكثيرَ من الأصدقاء على دوام تحفيزهم لي، من خلال الإصرار على العمل الجدّي المتواصل، وسط الانشغالات اليومية والسعي وراء قوت العيش، ما جعلني أُزيل الحواجز الزمنيّة بين الليل والنهار.
- زملائي في العمل في «جمعية المركز الإسلامي للتوجيه والتعليم العالي»، حيث أعمل مديرًا لمديرية التوجيه، فقد لمستُ منهم كلَّ التعاون والتحفيز والمشورة؛ وأخصُّ منهم المدير العام المهندس علي زلزلة.
- وأختم بالعرفان والامتنان الكبير لزوجتي التي ضحّت بوقتها وراحتها لمساعدتي في أعمال التدقيق اللغوي والنصيحة في انتقاء العبارات المناسبة للمقام، هذا فضلاً عن تقصيري اتجاهها في كثيرٍ من الأعباء المنزلية والعلاقات الاجتماعية والاهتمام بالأولاد.

وأولاً وأخيرًا أشكر الله وأحمده، الذي له الثناء مِنْ قَبْلُ ومِنْ بعدُ، على ما أولاني من نعمة العقل والقلب، وما أفاضه عليّ من ملكوته، ومن خزائن رزقه وعلمه. ولله خزائن السموات والأرض، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾[1].

(1) سورة البقرة: الآية 255.

مدخل

سيرة الشيرازي الشخصية والفكرية

تميّزت سيرة الشيرازي بما أثارته من إشكاليّات، بالصخب والخروج عن المألوف، سواءً على مستوى الحياة الاجتماعية، أم الفكرية؛ فسيرته الاجتماعية تداخلتْ فيها العوامل النفسية والتربوية، ولم تعرف الهدوء والاستقرار. أمّا حياته العلمية فقد تباينت الآراءُ حولها: بين من اعتبروه «أفلاطون (Plato) عصره»[1]، وآخرين رأوا فيه جامعية أفلوطين (Plotinus)[2]، كما اعتبره هنري كوربان (Henry Corbin) القديس توما الأكويني (Saint Thomas Aquinas) الخاص بإيران[3]،

(1) James Winston Morris, **The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of MullaSadra**, Princeton University Press, New Jersey, 1981.

(2) «مثلما كان أفلوطين (Plotinus) يمثّل المنظّم والجامع لما قبله من فلاسفة اليونان، كذلك يمكن اعتبار صدر المتألهين هو خاتم الفلاسفة والعرفاء لكونه يمثل المنظّم والجامع لما قبله من جميع الوجوديين، سواء في الحضارة الإسلامية أم اليونانية، فلم يزِدْ عليه من جاء بعده بشيء يستحق الذكر». (يحي محمد، **مدخل إلى فهم الإسلام**، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، لندن، بيروت، 1999م، ص189).

(3) «إنّ ملا صدرا هو لإيران قديس توماها الأكويني لو كان القديس توما يستطيع في الوقت نفسه أنْ يكون عارفًا وحكيمًا قبل ياكوب بوهمه (Jakob Bohme) إلّا أنّ مثل هذا التركيب لا يمكن أنْ يتحقق إلا في إيران وحدها». (هنري كوربان ومجموعة =

فيما اتّهمته جماعة بالكفر والزندقة[1]، ونعتته أخرى بالفيلسوف الانتقائي.

لا يُمكن إخضاع معالجة السيرة الذاتية لمطلق فردٍ للتفكيك والتجزئة، فالبيئة وعوامل الوراثة الجينيّة والاجتماعية لا تؤخذ عاموديًّا بالانفكاك عن السمات الذاتية للفرد، أو المسارات الثقافية والعلمية، أو الأعراف المُشكِّلة للبنى التحتية للّاوعي الذاتي الفردي أو الاجتماعي، أو الوضعية الأسرية والبيئة المحيطة بها. فالتركيب القائم على التجميع الأفقي لهذه العوامل بالكليّة، وتفاعلها بعلاقة التأثُّر والتأثير، هو الأنجع في علم السِّيَر الذاتية للأفراد، على أنّ هذا لا يمنع التمييز بين مختلف الجوانب المعنيّة بدراسة الشخصية.

خضعت حياة الشيرازي للبحث والتحليل من خلال الكتّاب الذين أفاضوا حول هذا الموضوع، لكن تبقى المقدمة، التي وضعها الشيخ محمد رضا المظفر على كتاب الأسفار الذي صحَّحه وعلَّق عليه العلامة محمد حسين الطباطبائي، هي الوثيقة الأساسية عن سيرته الشخصية والعلمية. كما لا تخلو معظم كُتُبِ الشيرازي الرئيسة من مقدمات وضعها النقّاد أو المعلّقون حول سيرته، مع شيء من الإضافات والتحليل خصوصًا للمراحل العلمية التي مرَّت بها حياته[2]. لذا،

= من الباحثين، **فلسفة صدر المتألهين الشيرازي: المباني والمرتكزات**، مصدر سابق، ص104.

(1) يذكر محمد رضا المظفر في مقدمة الطبعة الثانية على كتاب «الأسفار» أنّ الشيرازي تعرّض إلى التكفير وذلك لـ: «صراحته في الإعلان عن آرائه مع ما لاقى من عنت وتكفير». (محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ص أ).

(2) انظر: محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، المقدمة الشيخ محمد رضا المظفر؛ المؤلف نفسه، =

سيكون البحث مختصرًا في هذا الجانب، مُركِّزًا على تحليل سيرته باتجاهين مختلفين:

الاتجاه الأول: تناولَ حياته من الناحية الزمنية، أي حركته في مقولة الـ: «متى»، المتمثّلة في سيرته الشخصية والاجتماعية.

الاتجاه الآخر: تناولَ حياتَه الفكرية والعلمية والتي هي حركةٌ في مقولة «الجوهر»، وتُمثّل العمر الحقيقي للإنسان، في مقابل العمر الزمني الذي يمثّله الاتجاه الأول.

1 ـ الأسرة والبيئة الاجتماعية(1) للشيرازي

هو محمد بن إبراهيم بن يحي القوامي الشيرازي، المعروف بصدر الدين أو ملاّ صدرا وسط العامة، أو بصدر المتألِّهين وسط الحكماء والعلماء، أو بالأخوند وسط طلابه، أو كما كان يُعرِّفُ نفسه عند افتتاحية

= **تفسير القرآن الكريم**، تصحيح: محمد خواجوى، تقديم: بيدارفر، لا ط، انتشارات بيدار، قم، لا تا، ج1، ص9 إلى 133؛ المؤلف نفسه، **اتحاد العاقل والمعقول**، تحقيق: قاسم محمد عباس، لا ط، دار الإحياء التراث العربي، بيروت، لا تا، ص4 - 21؛ المؤلف نفسه، **مجموعة رسائل فلسفية**، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م، ص5 إلى 17؛ المؤلف نفسه، **كتاب المشاعر**، مصدر سابق، ص5 إلى 25.

(1) Seyyed Hossein Nasr, **Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy: Background, Life and Works**, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Publication No. 29, Tehran, 1978.

تمَّ الاعتماد على هذا المصدر بتصرف، لما لمؤلّفه من أهمية علمية في تحقيق فلسفة وأعمال الشيرازي. يعمل سيد حسين نصر حاليًا كأستاذ في جامعة جورج واشنطن في قسم الدراسات الإسلامية، وهو فيلسوف إيراني بارز ولد عام 1933م، لديه خمسةٌ وخمسون مؤلفًا، وحوالي خمسمئة مقالة منشورة، ويشتهر في مجال مقارنة الأديان والصوفية وفلسفة العلوم والميتافيزيقا. تتضمّن فلسفته نقدًا ورفضًا شديديْن للحداثة وتأثيرها السلبي على روح الإنسان.

كتبه: محمد الشهير بـ«صدر الدين الشيرازي». وُلِدَ صدر الدين الشيرازي في شيراز[1] جنوب إيران عام 979هـ/ 1571م[2] في أسرة مشهورة، وصاحبة نفوذ سياسي. كان والده صاحبَ ثروةٍ ونفوذ، وحاكمًا على إحدى المقاطعات في بلاد فارس.

كان الشيرازي وحيدَ أبيه[3]، ما جعله يلقى اهتمامًا خاصًا، ويحظى بفرصةِ تعلُّمٍ نادرةٍ على أقرانه في شيراز، التي كانت قبل قيام الدولة الصفوية مهدًا للفلسفة الإسلامية ولغيرها من الفلسفات، واستمرت كذلك حتى القرن العاشر الهجري/ القرن السادس عشر الميلادي، وإنْ بوتيرة أخفّ. استقى تعلّمه الأول في هذه البيئة الاجتماعية الميسورة، والبيئة الثقافية المحتدمة ما أكسبه بدايةً تعلّميّة مميزة. علاوة على ذلك،

---

(1) يقول الشيرازي في: **تفسيره للقرآن الكريم**، مصدر سابق، المجلد الرابع، الصفحة 9: «وبعد: فيقول المتشبِّث بلطفه الجسيم محمد المشتهر بصدر الدين بن إبراهيم، الشيرازي مولدًا والقمي مسكنًا جعل الله علمه عينًا وإيمانه عيانًا».

(2) لم تتحدّد سنة الولادة إلا متأخرًا بعد أنْ نشطت حركة التحقيق حول مؤلّفاته. يقول الشيرازي: «اعلم أنّ تبيين [تبيان هذا المرام وتحقيق هذا الكلام. . . من العلوم الغامضة التي لمْ أرَ في مدّة عمري وقد بلغ خمسةً وستين على وجه الأرض مَنْ كان عنده خبر عنه». وتأليف هذا الشرح على ما صرح به في آخر كتابي العلم والتوحيد كان سنة 1044هـ/ 1636م، وبذلك تكون سنة ولادته 979هـ/ 1571م. (محمد بن إبراهيم الشيرازي، **شرح أصول الكافي**، تعليق: علي النوري، تصحيح: محمد خواجوى، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگى، تهران، 1370هـ/ 1950م، ج3، ص101).

(3) كتب الآغا علي المدرس الزنوزي على ظهر الصفحة الأولى من كتاب، «مفاتيح الغيب» للشيرازي الذي علّق عليه: «وصل إلى محرر هذه الحروف يدًا عن يد، وخلفًا عن سلف، أنّ والده كان مِنْ أجلّ الوزراء، ولمْ يكنْ له ولد ذكر، فألزم نفسه بنذرٍ أو شبهه إنفاق خطير من ماله إنْ أعطاه الله ولدًا ذكرًا صالحًا موحِّدًا. فلما قبل الله منه، أعطاه هذا الولد الجليل الصالح الموحِّد». (محمد بن إبراهيم الشيرازي، **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق، ج1، ص15).

تبيَّنت لدى الشيرازي علامات النضوج المبكر، ما جعله يبرع ويُبدع سريعًا في تلقُّف[1] ما عُرض عليه من المعرفة والعلم. كما لاحت عليه إشارات التقوى الممزوجة بالذكاء الحاد، الأمر الذي مكّنه من إتقان العلوم الدينية، فضلاً عن العلوم العقلية. شرع في توسعة أفقه في العلوم العقلية بعد إجادته اللغتين العربية والفارسية، وحفظه القرآن الكريم والحديث وبعض العلوم الإسلامية الضرورية.

بعدئذٍ، يمَّمَ الشيرازي وجهه شطر أصفهان[2]، وذلك بعد بلوغه أقصى الاستفادة العلمية من شيراز التي لم تعُد تروي الظمأ. كانت أصفهان مركزًا للعلم الفلسفي والعقلي في فارس، وربما في الشرق الإسلامي؛ إذ سافر إليها في ريعان شبابه، وإنْ لم يكنْ تاريخ مغادرته الى هذه المدينة معروفًا، إلا أنّه كان بلا شك بعد وفاة والده. توفّرت له في أصفهان ثلةٌ من الأساتذة البارزين الذين تركوا أثرًا عميقًا في شخصيته العلمية، هم بهاء الدين العاملي[3]، والمير محمد باقر

(1) «ليست عظمة ملّا صدرا نابعة من عوامل خارجية فقط؛ بل نتيجة اضطراب وثورة في حياته التي تدلّ كلّها على احترام لشخصه. إنّ تاريخ حياته الخاصة في الواقع يعكس حياته الداخلية». (هنري كوربان ومجموعة من الباحثين، **فلسفة صدر المتألهين الشيرازي: المباني والمرتكزات**، مصدر سابق، ص159).

(2) كانت أصفهان حينها عاصمة السلطة الصفوية. «لقد كانت الحوزة العلمية للتشيّع في العصر الصفوي في أصفهان من المراكز العلمية العظيمة، حيث كان يُدرَّسُ فيها جميع العلوم العقلية... إضافة الى العلوم النقلية، وكان فيها أساتذة كبار متبحّرون في جميع العلوم». (هادي السبزواري، **تعليقات على الشواهد الربوبية**، تعليق وتصحيح: جلال الدين آشتياني، ط2، المركز الجامعي للنشر، مشهد، 1981م، ص75).

(3) الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي الجبعي نزيل أصفهان، ولد في بعلبك سنة 953هـ/ 1545م، وتوفي في أصفهان سنة 1030هـ/ 1622م، من تلامذته الكركي العاملي والمجلسي الأول. كان ماهرًا متبحّرًا جامعًا كاملاً شاعرًا أديبًا، لا نظير له في زمانه في الفقه والحديث والمعاني والبيان والرياضي وغيرها. ومؤلفاته =

الداماد[1]، وعلى الأرجح المير أبو قاسم الفندرسكي. بلغ الشيرازي شأنًا كبيرًا في كنف هؤلاء الأساتذة حتى نال ثقتهم وأجازوه، ووصل إلى مرتبةٍ تفوَّق بها على بعضهم.

غادر الشيرازي بعدها أصفهان إلى قرية «كَهَكْ»[2] في حالةٍ تنشد العزلة والهدوء النفسي والداخلي. كان الهدف من هذه الوحدة تصفية الذات والروح، لأنّ التأمّل الروحيّ عنده هو مصدر الهدوء الداخلي، وشرطٌ لازمٌ في الحياة الروحية. أمَّنت له هذه العزلة تجنُّب الضغوط الخارجية التي كان يتعرض إليها من قِبَلِ العلماء الظاهريّين، والمتصوِّفين

= الأصلية موجودة في مكتبات إيران والهند وأفغانستان والبحرين. تتلمذ على والده وجهابذة من الأساتذة أمثال عبد الله اليزدي في العصر الأول للدولة الصفوية في قزوين التي كانت قاعدة الدولة الأولى. زار كل النواحي الإيرانيّة، حيث وافته المنية أخيرًا في أصفهان، القاعدة الثانية للدولة الصفوية. شكل ركنًا أساسيًا في مدرسة أصفهان العلمية، وتتلمذ عليه ملّا صدرا. له آثار في التفسير والآداب والرياضيات والفلك. وكان مع الميرداماد من المقربين لدى الشاه عباس الصفوي. (محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، تحقيق: حسن الأمين، لا ط، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1983م، ص234 إلى 243).

(1) السيد محمد باقر ابن المير شمس الدين محمد الحسيني الأستراَبادي الأصل، المعروف بالميرداماد. توفي سنة 1041هـ/ 1633م، في النجف. كان فيلسوفًا رياضيًّا متفننًا في جميع العلوم، شاعرًا بالعربية والفارسية. كان مقربًا جدًّا من الشاه عباس الصفوي، وهو معاصر للشيخ البهائي. أخذ عن السيد نور الدين علي بن أبي الحسن الموسوي وعن خاله المحقق الثاني. وكان الشيرازي من تلامذته. له آثار في الحكمة والأصول والفقه. أشهر مؤلفاته **«القبسات»**، و**«رسالة في خلق الأعمال»**، و**«رسالة في تحقيق مسائل الوجود»**، وغيرها. (المصدر نفسه، ج9، ص189).

(2) وهي قرية نائية تقع على مسافة حوالي 30 كلم إلى الجنوب الشرقي من مدينة قم، تقع القرية في وادٍ مرتفع، وهذا الوادي عبارة عن مجموعة من البساتين، وإلى جانبها مسجد صغير يعود إلى القرن الحادي عشر الهجري/ القرن السابع عشر الميلادي، وهو مسجد غريب التصميم، وفي المكان قلعة أثرية قديمة، ليغرق ملّا صدرا في ذلك المكان الساحر في عظمة الوحدة حوالي إحدى عشرة سنة تقريبًا. (المصدر نفسه، ص321).

السطحيّين، الذين حكموا بكفره وإلحاده، وذلك بعد أنْ شرح زيفَ أفكارهم الصوفية والغيبيَّة أمام الملأ.

بعد هذه العزلة[1]، طلب الشاه عباس الكبير من الشيرازي العودة إلى ممارسة حياته العلمية مجدّدًا، بعد أنْ بنى الله وردي خان مدرسة جامعة، أكملَ بناءها ولده، في شيراز إذ دُعي الشيرازي ليتولَّى عملية التدريس فيها، فلبَّى دعوة الشاه عباس عائدًا إلى مسقط رأسه شيراز ممارسًا التدريس والتأليف بقية حياته، الى أنْ توفّي سنة 1050هـ/ 1642م على طريق البصرة عائدًا من حج بيت الله الحرام للمرة السابعة.

يمكن تقسيم حياة الشيرازي بالتدرُّج الزمني إلى ثلاث مراحل أساسية:

المرحلة الأولى: وهي فترة التحصيل العلمي في كلٍّ من شيراز وأصفهان، التي أعطته وفرة كبيرة في العلوم العقلية والنقلية، ووفرة في المال والوقت والاستعداد الوقَّاد، مع ما توفّر له من مؤلفات بحيث تجاوزت المألوف من خلال نفوذ والده، الذي أدخله إلى مكتبة حاكم ولاية شيراز.

المرحلة الثانية: وهي الفترة التي تفرَّغ فيها للعزلة والانزواء بسبب مكاره الدهر، ومحاربته من أهل الظاهر والسطحيّين.

المرحلة الثالثة: كانت فترة العودة مجددًا إلى الحياة الاجتماعية

---

(1) اختلفت الآراء في فترة العزلة، إلا أنّها توافقت على أنّها كانت فترة طويلة لا تقل عن عشر سنوات، وقال بعضهم إنها امتدت لفترة خمسة عشر عامًا، كما صرَّح بذلك السيد محسن الأمين في كتابه «**أعيان الشيعة**». (المصدر نفسه، ص323).

والعلمية العامة في شيراز؛ إذ مارس التدريس والتأليف لفترة عشرين عامًا، وهي مرحلة النضوج التام، التي أنتج فيها أهم مؤلفاته وآثاره، أهمها الكتاب الموسوعة «الأسفار»، مضافًا إلى «الشواهد الربوبية»، و«مفاتيح الغيب»، و «العرشية».

2 ـ الحياة العلمية ومراحل التحصيل والتطور عند الشيرازي

شهدت الحركة العلمية وتطورها عند الشيرازي تغيّرات جذرية في مسار حياته الطويل، ولمْ تكنْ تغيّرات سطحية؛ بل شكّلت طفراتٍ من حيث الموضوعات، والمسائل، والمنهجية المتَّبعة في التحقيق والبحث. كما تكشّفت عن تحوُّل جوهريّ في بعض آرائه الفلسفية التي تركت بصماتها في تاريخ الحكمة الإسلامية.

ففي المنهج، اقتصرت بداياتُ حياته الفكرية على البحث والنظر العقليّين في تحقيق آراء المتكلمين والفلاسفة والإشراقيين من العلوم العقلية والنقلية، مضافًا إلى ما نُقل عن اليونان وفلاسفتها. أمّا في المراحل المتقدمة فقد شهد منهجه تغيّرًا جذريًّا، الأمر الذي حدث بعد الانتهاء من عزلته التي شهدت «انبلاج فجر المنهج الصدرائي» النهائي، والذي يُعبِّرُ عن مرحلة النضج والاكتمال عنده.

أمّا في ما يتعلّق ببعض آرائه الفلسفية، فمن المعروف أنّ الشيرازي كان في أوّل مسيره العلمي على مذهب أستاذه الميرداماد في مسألة أصالة الماهية المأخوذ بها عن مذهب الإشراقيين؛ ولكنّه انقلب في ما بعد انقلابًا تامًّا عن هذا الرأي إلى أصالة الوجود، التي تركت بصماتُها التأثيرَ الأكبر في ميتافيزيقا الوجود عنده، وفي ذلك يقول: «وإنّي كنتُ شديدَ الذبّ عنهم في اعتبارية الوجود وتأصُّل الماهية حتى أنْ هداني ربي

وانكشف لي انكشافًا بيّنا أنّ الأمر بعكس ذلك. وهو أنّ الموجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين»[1]. وهذا يؤكّد أنّ الاعتقاد بأصالة الماهية في المرحلة الأولى كان يشكّل النواة الأساس لفلسفته، بينما في المرحلة الأخيرة شكّلت أصالةُ الوجود المحورَ الأساس لحكمته المتعالية[2].

يمكن تقسيم حياة الشيرازي العلمية إلى مراحل أربع:

1 ـ مرحلة تحصيل العلوم العقلية والنقلية.

2 ـ مرحلة البداية الروحية.

3 ـ مرحلة العزلة.

4 ـ مرحلة العودة.

المرحلة الأولى: تحصيل العلوم العقلية والنقلية

غلب على علومه في هذه المرحلة التحصيلُ العلميُّ الفكريُّ البعيد عن نواحي الحياة الروحية، وهي مرحلةُ التشكُّل الذهني في مجال العلوم العقلية والنقلية، وتتبُّع آراء المتكلمين والفلاسفة ومناقشاتهم؛ إذ لم ينضج عنده يؤمئذٍ مسلكُه العرفاني، وهو ما يشير إليه الشيرازي في مقدمته على تفسير سورة الواقعة: «وإنّي كنتُ سالفًا كثير الاشتغال بالبحث والتكرار، وشديدَ المراجعة إلى مطالعة كُتُبِ الحكماء النظّار

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص49.

(2) هنري كوربان ومجموعة من الباحثين، **فلسفة صدر المتألهين الشيرازي: المباني والمرتكزات**، مصدر سابق، ص40.

حتى ظننت أنّي على شيء»[1]. ففي العلوم النقلية أخذ عن الشيخ بهاء الدين العاملي؛ إذ يقول فيه الشيرازي في مقدمته على كتابه «شرح أصول الكافي»: «ذكر شيخنا البهائي وسندنا في العلوم النقلية...»[2]، وفي موضع آخر من الباب الأول في الكتاب عينه: «حدثني شيخي وأستاذي ومن عليه في العلوم النقلية استنادي...»[3]. أمّا في العلوم العقلية فقد كان أستاذه الميرداماد هو الأصل والمرجع في ذلك، يقول الشيرازي: «أخبرني سيدي وسندي وأستاذي، واستنادي في المعالم الدينية والعلوم الإلهية والمعارف الحقيقية والأصول اليقينية السيد الأجَلّ... علاّمة الزمان وأُعجوبة الدوران المُسمّى محمد الملقب بباقر الداماد الحسيني...»[4]. وقد اختلف المحقّقون ما إذا كان الشيرازي تتلمذ على المير فندرسكي، إلا أنّ معظمهم ذكر أنّه من تلامذته، فجلال الدين الآشتياني ذكر ذلك في تصحيحه وتعليقه على «الشواهد الربوبية»، وأيضًا سيد حسين نصر ذكر ذلك في كتابه: «صدر الدين الشيرازي وفلسفته المتعالية». لقد بدأت هذه المرحلة العلمية من حياة الشيرازي في شيراز حيث حصَّل العلوم الابتدائية الأولية، إلا أنّ النقلة النوعية تحقّقت عنده في أصفهان، حيث الحوزة العلمية الكبرى التي كان رائدها الميرداماد. لقد درس فيها الأصول، والفقه، وعلم الحديث، وغيرها من العلوم النقلية على أستاذه العاملي، كما برز في المعارف العقلية، واليقينية، على أستاذه الميرداماد، الذي نهل منه أيضًا في مجال العلوم النقلية، لأنّ

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق، ج7، ص10.
(2) المؤلف نفسه، **شرح أصول الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص198.
(3) المصدر نفسه، ج1، ص213.
(4) المصدر نفسه، ص214.

الميرداماد كان صاحب حوزة في الفقه والأصول، وكان صاحب رأي في جميع الفنون النقلية؛ إلا أنّه يبقى التأثير الأكبر في فكر الشيرازي في أصول الحكمة وفروعها.

تميّزت هذه المرحلة بالعمل الفكري الواسع والشامل لكل المذاهب التقليدية، الكلامية والفلسفية والإشراقية، وآراء اليونان وفلاسفتها. وتميّز الشيرازي بكونه موسوعة كبرى دُوِّنت فيها كلُّ المباحث النظرية والفكرية من العلوم الحصولية والذهنية حتى قيل إنّه: «يمكن اعتبار ملاّ صدرا كمؤرخ للفكر والفلسفة»[1].

ترعرع الشيرازي في أصفهان وحوزتها العلمية الضخمة في زمن كان الأساتذة والمفكرون يجدون أنفسهم في ميدان العقائد والفلسفات والتنوّع الهائل للآراء من المتقدمين والمتأخرين. فحصّل من هذه الأجواء العلمية الحُرّة والمتنوِّعة أكثر ما يُمكن توقّعه لفرد توفّرت له ظروف الإمكانات المالية، والمتسع من الوقت، والنبوغ النادر، والمؤلفات من مكتبة الحاكم في الولاية، حتى تربَّع على «مرتبة أعلى من مراتب معاصريه، وأصبح بمثابة المشرِف على عقائد القدماء وآراء المتأخرين»[2]. نهل الشيرازي بعمق من منابع الحكمة الإسلامية، والمؤلفات المختلفة للحكماء والفلاسفة من العهود الإسلامية[3] وما

---

(1) Seyyed Hossein Nasr, **Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy: Background, Life and Works**, Opcit, p:14.

(2) هادي السبزواري، **تعليقات على الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، ص55.

(3) «إنّ محتويات الفلسفة التقليدية في إيران تتحدّد باستمرار التقاليد السينوية، وتأثيرات مدرسة السهروردي، ونشوء الفلسفة الشيعية أو ما سمَّاه كوربان «الحكمة النبوية»، ومن ثم التأثير الكبير لفكر ابن عربي في الفكر الإيراني الذي تبنى طروحات الشيخ الأكبر انطلاقًا من جهود حيدر الآملي». (محمد بن إبراهيم الشيرازي، **اتحاد العاقل والمعقول**، مصدر سابق، ص8).

قبلها إذ «عمل على الاقتباس من هذه المنابع وفهمها كما هي، والتعديل فيها كما يتلاءم مع الضرورة، وأضاف عليها من إبداعه الخاص ما جعلها تبدو في شكلها الجديد»[1].

المرحلة الثانية: البداية الروحيّة

أخذت هذه المرحلةُ من حياة الشيرازي شكلَ المواجهة والصراع بينه وبين المتصوِّفة السطحيّين وعلماء الظاهر، وما هذا الصراع إلا تعبيرًا عن الوضع الاجتماعي-الديني المأزوم في عصره؛ إذ استغلَّ الحكام الصفويون الدينَ لمصلحتهم، مستفيدين من رجال الدين الانتهازيّين المقلِّدين، الذين كانوا من المقرّبين لدى السلطان. برزت هذه المواجهة واضحةً في كتابيه: «رسالة الأصول الثلاثة» و"كسر أصنام الجاهلية». ألّف الكتاب الأول بعد وفاة الشاه عباس (1038هـ/ 1629م) وذلك بعد مضي سنوات عدة على عودته من عزلته، فهو على الرغم من تجرُّئه على فضائح رجال الدين وظلم الحكام في هذه المرحلة، إلا أنه لم يستطع أنْ يكتب أفكاره هذه إلا لاحقًا[2].

تمتدّ هذه المرحلة من بداية هذا الصراع إلى حين شروعه في العزلة التي على ما يبدو كانت نتيجة الضغط الذي مورس عليه من قبل السلطان من ناحية، ومن رجال الدين أتباع السلطان من ناحية أخرى، وإنْ كان حاصلاً في بعض فترات حياته على رضا الشاه، ذلك أنّ أبرز أساتذته

---

(1) Seyyed Hossein Nasr, **Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy: Background, Life and Works**, Opcit, p:69.

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **رسالة الأصول الثلاثة**، تحقيق: أحمد ماجد، ط1، دار المعارف الحكمية، بيروت، 2008م، ص80.

وهو الشيخ البهائي كان من النافذين عند الشاه. لقد كان للصراع القائم بين علماء الظاهر والحكماء أثرٌ كبيرٌ في تمظهُر شخصية صدرا جليًّا في كتابه: «رسالة الأصول الثلاثة»[1]؛ إذ كان الشيرازي صاحب رؤية ونظرة عميقة في مجال التصوف ولم يكنْ من أهل الظاهر؛ بل هاجم جمهورَ الفقهاء ورجال الدين الظاهريّين[2].

لمْ يتوانَ الشيرازي عن مهاجمة الصوفية السطحية التي احتمت بالحاكم؛ إذ كانت السلطة آنذاك مزيجًا من المصالحة بين السياسي والصوفي؛ وكانت الصوفية، التي أخذت شكل الطريقة[3]، من مكوِّنات الأُسر الحاكمة، الفارغة من المضمون العلمي، والبُعد العقلاني. ويصف الشيرازي هذا الحال في كتابه: «الأسفار» قائلاً: «كيف ورؤساؤهم [أي الصوفية] قوم عُزَّل من سلاح الفضل والسداد»[4].

أمّا الأسباب التي دعت الشيرازي الى دخول هذه المواجهة فهي عديدة:

أوّلاً: إنّ الحالات الشهودية التي ادَّعتها الطرق الصوفية ما هي إلا حالات نفسية، وأوهام وخيالات، لا تمتّ إلى الواقع بالحقيقة، وإنّها

---

(1) Seyyed Hossein Nasr, **Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy: Background, Life and Works**, Opcit, p:25.

(2) James Winston Morris, **The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of MullaSadra**, Opcit, p:6.

(3) «الطريقة هي السّيرة المُختصّة بالسالكين إلى الله تعالى مِنْ قَطْعِ المنازل والترقّي في المقامات». (جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، لا ط، الشركة العالَمية للكتاب، بيروت، 1994م، ج2، ص22).

(4) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص6.

نتيجةُ طقوسٍ ظاهرية لا تنال الأسرار والحقائق، ولم تُعرضْ على الحكمة النظرية، وأصولها البرهانية والفلسفية؛ بل كانت هذه الحكمة مثال العَدُوِّ لهم. وهذا كله كما يقول الشيرازي: «لأنّ نظر عقلهم كان أبدًا مقصورًا على صور الأشياء وقوالبها الخيالية، ولم يمتدّ نظرهم إلى أسرارها وحقائقها»[1].

ثانيًا: تجاوزهم ميزان الشريعة، وممارستهم المعصية تحت عنوان الوصول والقرب[2]؛ إذ لا حاجة للشريعة؛ إذ الحاجة للشريعة هي طريقٌ للوصول، مبرّرين ذلك بأن بواطنهم معلقة بالله، وإنْ كانت أبدانهم تمارس المعصية والذنب. وواجه الشيرازي هذا النوع من الصوفيّة السّطحية، وردّ عليهم في كتابه: «كسر أصنام الجاهلية في الرد على الصوفيّة»؛ إذ اعتبر أنّ الميزان الحاكم على الوصول والشهود هو الشريعة. وأمّا قولهم إنّ الأعمال بالجوارح لا وزن لها، وإنما النظر إلى القلوب، وإنّهم مع الشهوات بالظواهر والأبدان، لا بالبواطن والقلوب، وإنّ ذلك لا يصدهم عن طريق الله، فهو قولٌ يرفع أنفسهم درجةً عن الأنبياء[3]؛ إذ لو كان الوصول يرفع عنهم التكليف الشرعي، لكان الأنبياء أحقَّ بذلك.

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **كسر أصنام الجاهلية في الرد على الصوفية**، تصحيح: محسن جهانكيري، ط1، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 2007م، ص8.

(2) «القُرْب عند الصوفية عبارة عن قُرب العبد من الحقّ سبحانه بالمُكاشفة والمُشاهدة، والبُعْد عبارة عن بُعد العبد من المُكاشفة والمُشاهدة... القرب هو الانقطاع عمّا دون الله، وقيل القُرب الطاعة، وقيل القُرْب الدُّنُوُّ من المحبوب بالقلوب». (محمد علي التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تقديم: رفيق العجم، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996م، ج2، ص1313).

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **كسر أصنام الجاهلية في الرد على الصوفية**، مصدر سابق، ص9.

المرحلة الثالثة: العُزلة

ألزم الشيرازي نفسَهُ بعزلة تامة ينشد الهدوء والسكينة بعد معاداة الزمن له، سواء من علماء الظاهر أم من الحكام. توحي النصوص التي وضعها الشيرازي في أكثر من مورد من مؤلفاته بمدى الألم، والغصَّة، والمعاناة النفسية والاجتماعية، التي حاصرته من جميع الجهات، فلم يجد ملاذًا أفضل من قرية «كُهُك» بالقرب من مدينة قم ليبث شكواه، ويخلو بنفسه لفترة طويلة من الزمن يمارس فيها شتَّى صنوف المجاهدة الروحية والمعنوية ويتصل بمسبِّب الأسباب. جعل الشيرازي هذه العزلة سفرًا من عالَم الكثرة والجدل إلى عالَم الوحدة والشهود. يصف الشيرازي الأسباب التي دعته الى العزلة فيقول: «فلمّا رأيت الحال على هذا المنوال من خلوّ الديار عَمَّنْ يعرف قدْرَ الأسرار وعلوم الأحرار، وأنّه قد اندرس العلم وأسراره، وضاعت السِّير العادلة، وشاعت الآراء الباطلة... فانزويتُ في بعض نواحي الديار...»[1]. لو تأملنا الحياة الاجتماعية للشيرازي، وما منحه الدهر من البحبوحة والوفرة في المال والعيش الميسور، مضافًا إلى منزلة والده الاجتماعية والسياسية، واضطراره الى العزلة، لأدركنا مدى المرارة والخيبة، اللّتين ما تأثّر بهما الشيرازي لولا قناعاته الفكرية والدينية، التي ترسَّخت لديه بفعل عبقريته المُتوقّدة. فالعزلة المادية والظاهرية هي تتويج لهجرة داخلية فكرية وروحية، عاشها الشيرازي قبل أوان الرحيل إلى جوار قم. إنّ شخصية الحكيم الشيرازي تتميّز بالزهد والشوق: بالزهد في الدنيا، والشوق إلى الله، وبدونهما لا

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص6.

يمكن لمفكر حسّاس نشأ في بيتٍ مترفٍ أنْ يفرض على نفسه الهجرة الفعلية، بعد أنْ ألزمها الهجرة العقلية[1].

شهدت هذه المرحلة الانتقالَ الجوهري في الحياة الفكرية والروحية للشيرازي، وتكشّفت عن الانفجار المعرفي لديه كمًّا ونوعًا، مضافًا إلى تبلور المنهج في صيغته النهائية. فحالته تُشبه إلى حدٍّ بعيد حالةَ كثيرٍ من رجالات التصوف والعرفان أمثال: الغزالي، وابن عربي، وغيرهما، من حصول الذوق[2] والمكاشفة لديهم، فشرعوا بكتابة أفكارهم ورؤاهم على ضوء مناهج جديدة لم يعرفها الفلاسفة أو الحكماء قبلهم. فبعد أنْ كان العقل والبرهان طريقَ الوصول إلى الحقيقة، دخل عنصر المكاشفة والشهود بقوة إلى ميدان تحصيل الحقيقة. يصف الشيرازي حاله في «الأسفار» فيقول: «اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالاً نوريًّا، والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهابًا قويًّا، ففاضت عليها أنوار الملكوت وحلّت بها خبايا الجبروت... وانكشفت لي رموزٌ لم تكنْ منكشفة هذا الاكتشاف من البرهان؛ بل كلّ ما علمتُه مِنْ قَبْلُ بالبرهان، عاينتُه مع زوائد بالشهود والعيان من الأسرار الإلهية»[3]. فالبرهان مقدمة ضرورية، ولكنها غير كافية. إنّ ما كان يعلمه الشيرازي في المرحلة الأولى لم يكن

(1) محمد الخامنئي ومجموعة من الباحثين، **الملا صدرا والفلسفة العالمية المعاصرة: بحوث مؤتمر الملا صدرا**، مصدر سابق، ص294.

(2) «الذّوْقُ عند الصوفيّة عبارة عن السُّكْرِ مِنْ تذوُّق شراب العِشْق للعاشق، كذلك الشوق الذي يحصلُ مِن استماع كلام المحبوب، ومن مشاهدته ورؤيته، ولذلك يصير العاشق مسكينًا واقعًا في الوَجْد، فيغيبُ عن الشعور ويصير في مقام المحْو المُطْلق، ويقولون لِمثل هذا الحال: الذُّوق». (محمد علي التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، مصدر سابق، ج1، ص834).

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص8.

له ثمرة علمية في ما يتعلق بالعرفان، ولم يكن له أيضًا ثمرة عملية في ما يتعلق بتهذيب النفس، وتطهير القلب، إلى أنْ حباه الله في مرحلة العزلة، أو كما يعبّر الشيرازي نفسه: «وهداني إلى صراط الحق واليقين. . . وأفنيت الجسم وقواه في خدمة مولاي. . . وتجنّبت صريحًا عما أكبَّ عليه المشتهرون. . . ولم يغيّرني [تغيّرني] عمّا فطرني الله عليه مطالعةُ كتب أرباب البحث والجدال»[1]. وبخصوص سنوات العزلة التي قضاها في «كَهَكْ» يقول كوربان (H. Corbin): «توصّل إلى كشف الحقائق المعنوية، وبلغ مقام المشاهدة التي ليست الفلسفة إلا مقدمة ضرورية له، وليست في نظره ونظر جميع أتباع مدرسته إلا عملاً عقيمًا، ومحاولة واهية عابثة، إذا لم تنته إلى هذا المقام»[2].

المرحلة الرابعة: العودة

وهي أوان الشروعِ بالتأليف والتدريس بعد الخروج من العزلة، وفق المنهج الصدرائي الناضج الذي خبُر وحقَّقَ في مناهج البحث والنظر، والكشف والذوق، ودلالة النص الديني. وكما كانت العزلة لأسباب دينية وسياسية، فإنّ الانعتاق من العزلة كان بطلبٍ من الشاه عباس، حاكم الدولة الصفوية آنذاك؛ إذ امتلك الشيرازي زمام المبادرة، ومالتْ الظروف لصالحه.

ألّف الشيرازي في هذه المرحلة، التي امتدّت حتى نهاية عمره، أكبر كتبه وأوسعها شمولية وهو كتاب «الأسفار»، الذي على ما يبدو بدأ بتأليفه في زمن عزلته، على ما أورده الشيخ المظفر في مقدمته على هذا

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق، ج4، ص8.
(2) هنري كوربان ومجموعة من الباحثين، **فلسفة صدر المتألهين الشيرازي: المباني والمرتكزات**، مصدر سابق، ص101.

الكتاب[1]. كما كتب «رسالة طرح الكونين»، التي أظهر فيها بوضوح قوله بوحدة الوجود. مضافًا إلى كتابيه «الشواهد الربوبية»، و"مفاتيح الغيب» الذي يشكل الثاني منهما آخر نتاجه الناضج. تميّزت هذه المرحلة من حياة الشيرازي بالكتابة مزجًا بين المسلك البحثي والمسلك العرفاني، ويتحدث عنها قائلًا: «فاقتضت رحمته أنْ لا يختفي في البطون والاستتار هذه المعاني المنكشفة لي من مفيض عالَم الأسرار... وقلت لنفسي هذا أوان الاهتمام والشروع وذكرِ أصولٍ يُستنبط منها الفروع، وتحلية الأسماع بجواهر المعاني الفائقة»[2].

إذًا، عاد الشيرازي إلى موطنه الأصلي، إذ استدعاه والي مقاطعة فارس الله وردي خان للانضمام إلى المدرسة الكبيرة التي أسّسها، وطلب منه التدريس فيها بعد موافقة الشاه عباس. والمدرسة اليوم معروفة باسم «مدرسة خان»، وأصبحت بعدها شيراز مركزًا علميًّا كبيرًا كأصفهان.

3 ـ آثار الشيرازي ومؤلفاته

ترك الشيرازي آثارًا ومؤلفاتٍ كثيرةً، معظمها باللغة العربية، وقد تابع في أغلب هذه المؤلفات نهجه الخاص في التوفيق بين الشرع والعقل، والجمع بين مسلكَي الذوق والبرهان، وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الآثار تمثّل نتاج المرحلتين الثالثة والرابعة، أشهرها على الإطلاق كتابه الموسوعي الذي يقع في مجلدات عدة وهو كتاب «الحكمة

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص (ز).

(2) المصدر نفسه، ص8-9.

المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة». تميزت مؤلفاته بالبُعدين: العقلي والأدبي، مستخدمًا اللغة العربية في أروع عباراتها ومصطلحاتها.

أنجز العديدُ من العلماء والمفكرين، خصوصًا في المراحل المتأخرة، بعدما أُعيد الاهتمام بأفكاره، ببيلوغرافيا لمؤلفاته؛ إذ عملوا على تحقيقها وتثبيت أسمائها، ونسبتها إليه، مضافًا إلى بقاء العديد منها يُنسب إليه على سبيل الشك وليس اليقين. من هؤلاء: الشيخ محمد رضا المظفر في مقدمة الأسفار[1]، سيد حسين نصر[2]، هنري كوربان[3] ومحسن بيدارفر[4]، وآخرون[5]، واتفق الجميع بتحقيقاتهم على الآثار الرئيسية لمؤلفاته ورسائله على الرغم من التباين الجزئي حول بعض الرسائل المنسوبة إليه.

تندرج مؤلفات الشيرازي تحت ثلاثة أصناف: تفسير النص الديني، مقطوعات جدلية، وكتب تخصصية[6]، وإنْ كان بعضُ المفكرين لا

---

(1) المصدر نفسه، ص (ع) إلى ص (ت). حيث يذكر المظفر ثلاثة وثلاثين مصنفًا من مؤلفات الشيرازي.

(2) Seyyed Hossein Nasr, **Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy: Background, Life and Works**, Opcit, pp:40-50.
أحصى سيد حسين نصر ستة وأربعين مؤلفًا، مضافًا الى ستة كُتب ورسائل منسوبة إليه.

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **كتاب المشاعر**، مصدر سابق، ص35-50. حيث أحصى كوربان اثنين وأربعين مؤلفًا، مضافًا الى إحدى عشرة رسالة منسوبة إليه.

(4) المؤلف نفسه، **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق، ص107 - 111. قدَّم محسن بيدارفر ترتيبًا زمانيًا لمؤلفات الشيرازي يظهر فيه الجهد المنجز.

(5) المؤلف نفسه، **رسالة الأصول الثلاثة**، مصدر سابق، ص38 - 50. قدم أحمد ماجد، الذي حقق هذه الرسالة، بحثًا مفصلاً ودقيقًا حول مؤلفات الشيرازي مستعرضًا التلخيص العام لمؤلفات الشيرازي، والظروف التي رافقت تأليف هذه الآثار من قبل الشيرازي. وقد أحصى له اثنين وأربعين مؤلفًا، مضافًا إلى سبعة كتب ورسائل منسوبة إليه.

(6) James Winston Morris, **The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mulla sadra**, Opcit, p:51.

يحبِّذ هذا التقسيم، ذلك أنّ الشيرازي قد أرجع كلَّ أنواع العلوم والمعارف إلى الإشراق[1]. إلا أنّ هذا لا يمنع من اعتماد التقسيم الثلاثي لمؤلفات الشيرازي لقربه من الأفهام. يشمل الصنفُ الأوّلُ أجزاءَ عدّة من القرآن؛ إذ فسّر بعض الآيات والسور القرآنية، مضافًا إلى تفسير أحاديث النبي والأئمة، المتجلِّي أساسًا في شرحه لكتاب: «أصول الكافي». أمّا الصنف الثاني فيشتمل على كتابيه «رسالة الأصول الثلاثة» و«كسر أصنام الجاهلية في الرد على الصوفية»، وهما كتابان جاءا في السياق التاريخي العام للصراع الفكري الإيراني المحتدم. أما الصنف الثالث فيشتمل على المؤلفات الفلسفية التي تمحورت حول التجرد وحكمته المتعالية؛ إذ جاء بعضٌ منها على شكل رسائل قصيرة عالج موضوعًا محددًا[2]، أو أجاب على بعض الأسئلة[3]، وجاء بعضٌ آخر على شكل تعليقات على أمهات الكتب الفلسفية[4]. يشكل الصنف الثالث، الآنف ذكره، مرحلةَ النضجِ الأخيرةِ التي وصل إليها فكر الشيرازي، خصوصًا كتابه الشهير «الأسفار».

تميّزت آثار الشيرازي بخصائص عدة عامة منها[5]:

1 ـ **الشمولية والتمحيص**: تعكس مؤلفاتُه استعراضَ جميع الآراء

---

(1) Seyyed Hossein Nasr, **Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy: Background, Life and Works**, Opcit, p:39.

(2) مثل: «رسالة حدوث العالم» و«رسالة في التصور والتصديق» وغيرهما الكثير.

(3) مثل: «أجوبة المسائل الجيلانية» و«أجوبة المسائل الكاشانية» وغيرهما.

(4) كإلهيات الشفاء لابن سينا، وشرحه لحكمة الإشراق للشيخ السهروردي، وشرحه لكتاب القبسات لأستاذه الميرداماد.

(5) المقصود من الخصائص العامة هي غير المتعلقة بخصائص منهجه التي سوف نورد تفصيلها في الباب الأول من هذا البحث.

السابقة من كُتُبِ المتكلمين والفلاسفة والعرفاء، مضافًا إلى آراء اليونان؛ إذ يناقشها ويردّ عليها حين يلزم، ويقبلها إذا اقتضى الأمر، وهو لا يهاب في ذلك مخالفة المشهور؛ إذ يصرّح بذلك في أكثر من موقع من كُتبه، وعلى وجه التحديد في كتاب «الأسفار»، وشَرْحِهِ للقرآن الكريم. والنماذج على هذا المنوال واضحة، ولا تحتاج إلى كثير عناء؛ فبحثه في الوجود الذهني، واتحاد العاقل والمعقول، والجواهر والأعراض، وأبحاث النفس، والعلم، والمعاد وغيرها، كلّها شواهد على شموليته وموسوعيته واستيعابه لآراء القوم ومذاهبهم.

2 ـ **السياق التاريخي**: إنّ قراءة معظم مؤلفات الشيرازي تدلّنا على السياق الزمني، وحتى السياسي والاجتماعي الذي يدور في فلكه هذا المؤلَّف أو غيره. إنّ دراسة آثار الشيرازي في هذا السياق تظهر لنا مختلف الشرائح التي كان يخاطبها في كتاباته[1]. إنّ «رسالة الأصول الثلاثة» و«كسر أصنام الجاهلية» أبرز شاهدَيْن على ذلك، فالمخاطبون هم العامة وأمثالهم من رجال الدين الظاهريّين، والفقهاء القشريّين، والحكماء المنحرفين. أمّا كتاب «الأسفار»، فشاهدٌ على مرحلة النضج عند الشيرازي؛ إذ جاء في المراحل الأخيرة من حياته، وهو يحوي فلسفته ومذهبه في الحكمة المتعالية.

3 ـ **قوة اللغة**: إنّ تسلط الشيرازي على اللغة العربية، جعل منه رائدًا

(1) James Winston Morris, **The Wisdom of Throne: An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra**, Opcit, p:3.

في استخدامها؛ إذ جعلها طوع بنانه وقلمه. فأجاد استخدام أنواع البلاغة والتعابير الدقيقة والرمزية، التي ساعدته في استخراج مكنونات أفكاره وفلسفته بلغة عربية راقية.

4 ـ **التنوُّع في الأسلوب**: تميّزت بعض آثار الشيرازي بالتفصيل والإسهاب في استعراض الأفكار والآراء، كما في «الأسفار»، حتى تصل أحيانًا إلى حدِّ المطوّلات. واتّصف بعضٌ آخر بالإيجاز، كما هو حاله في الرسائل والأجوبة على المسائل في بعض كتبه. كما تظهر بعضُ مؤلفاته كملخّصات، كما هو حال «الشواهد الربوبية»، الذي يُعتبر تلخيصًا لكتاب «الأسفار»، وكذلك الحال في كتابيه: «اتحاد العاقل والمعقول»، و«كتاب المشاعر». ومن جهة أخرى، تميّز الشيرازي بنوعين من الكتابة، فهو يستخدم الأسلوب العلمي تارة، حيث همُّه الدليل والبرهان، والكشف عن الحقائق والواقع بنفسه، متخذًا موقف الحياد أمام الموضوعية التي يصل إليها البحث والنظر، كما هو حاله في أصالة الوجود ووحدته في عين كثرته. وتارةً أخرى يكتب بلغة الأدب معبّرًا عن مشاعره، ووجدانه أمام حدثٍ ما، أو مشكلةٍ تواجهه في سياق حياته الاجتماعية أو الفكرية، كأنْ يقول: «فأمسكت عناني عن الاشتغال بالناس ومخالطتهم، وآيست عن مرافقتهم ومؤانستهم، وسهلت عليَّ معاداة الدوران، ومعاندة أبناء الزمان، وخلصت عن إنكارهم وإقرارهم...»[1].

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص7.

5 ـ **الأمانة العلمية**: حيث يُرجِع الأقوال إلى أصحابها، ولا يدَّعيها لنفسه. فعندما يأخذ عن «الفتوحات المكية» لابن عربي، أو عن «الشفاء» لابن سينا، أو غيرهما، فإنّه يذكر ذلك صراحة، ويشير إلى الموقع الذي وردت فيه هذه الأقوال أو المأثورات. والأمر عينه فعله مع حكماء اليونان من فرفوريوس وأرسطو وأفلاطون وأفلوطين وغيرهم.

6 ـ **استخدام النص الديني**: لم يترك الشيرازي أبحاثه العقلية دون أنْ يستشهد عليها بالنص الديني، سواء القرآني أم المرويّ، وهذا الأمر هو أحد تجلّيات منهجه الجامع، ويكاد لا يمر بحث أو مسألة في كُتبه دون أنْ يربط بينها وبين بعض النصوص الدينية. لقد تجذر في آثار صدرا إدراكه الواسع للفلاسفة، وأخذه النص الديني المتجلِّي في النبي والمفسرين وهم الأئمة (ع)[1].

7 ـ **التكرار**: وهو واضح وجليٌّ في طيّات كُتبه ومؤلفاته، والأمثلة عليه كثيرة. إنّ أبحاثه في ما يخصّ النظر بعلم المعاد، وإثبات الحشر الجسماني، وأحوال القبر، والبعث، والجنة، والنار وغيرها، قد تكررت بشكل شبه حرفي في كتابيه: «الشواهد الربوبية» في المشهدين الثالث والرابع، و«مفاتيح الغيب» في المفاتيح السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر؛ وثمة شواهد عدّة في كُتبه على هذا المنوال.

(1) James Winston Morris, **The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mulla sadra** Opcit, p:10.

المسار السياسي والتاريخي لعصر الشيرازي

عاش الشيرازي في الزمن الصفوي في القرن الحادي عشر الهجري/ القرن السابع عشر الميلادي، وهو عصر كان نتاجَ العصف السياسي والثقافي لفترات سبقته بقرون أربعة، وشهد هو نفسه الأحداث الفكرية والسياسية التي امتزجت امتزاجًا بنيويًّا أدَّت إلى التداخل المتبادل لكل أحد بالآخر، وأثَّرت بالآخر وتأثّرت به. لقد كانت إيران آنذاك، خصوصًا منذ هبَّت العاصفة المغولية، أشبه شيء بالكرة تتنازعها جماعة من أمراء القبائل المتنافسة؛ إذ ظهرت لاحقًا دولة أردبيل الصوفية بزعامة الشيخ إسحاق صفي الدين، الذي ينتسب إلى العلويين في القرن الخامس عشر الميلادي، التي أسست في ما بعد لدولة إيرانية راسخة. واشتهر هذا التاريخ بالاتحاد بين الحياة الروحية والأغراض السياسية[1] وجاء حيدر بن جُنيد أحد الأعقاب من سلالة الشيخ إسحاق صفي الدين، الذي تولى حروبًا عدة إلى أنْ خلفه ولده إسماعيل، الذي قيِّض له أنْ ينشئ في ما بعد السلالة الصفوية. وحيدر هذا أعاد تنظيم الطريقة على أسس

---

(1) كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة: نبيه فارس ومنير بعلبكي، ط5، دار العلم للملايين، بيروت، 1968م، ص492.

جديدة باستحداث لباس الرأس هو «تاج حيدر» الأحمر ذو الاثنتي عشرة ذؤابة كناية عن الاثني عشر إمامًا، سمَّاه العثمانيون «القِز لباش»[1]. ومن هذه السلالة برز الشاه طهماسب، وبعده إسماعيل الثاني، وبعدهما الشاه عباس الكبير الذي حكم ثلاثة وأربعين عامًا ما بين 1588 و1629م، وفي عهده عاش الشيرازي، العهد الذي انتهى بإيران الصفوية إلى ذروة قوتها السياسية، ونقل العاصمة من قزوين إلى أصفهان، وازدهرت الحياة الفكرية الحرة إلى حد الترخيص للآباء الكرمليين بالإقامة في أصفهان[2].

تميّزت الحياة الفكرية في العهد الصفوي الذي عاصره الشيرازي بخصائص عدّة:

أوّلها: انتشار التصوف والمدارس الباطنية القائمة على أسس الطرق الصوفية وأصولها، القائمة على الممارسات والطقوس البعيدة عن البُعد البرهاني والعقلي. ارتبطت هذه المدارس الصوفية بالحاكم، ما جعل لها الحيثية السياسية، التي غالبًا ما كانت تطلب رضا السلطان.

ثانيها: حرية العلماء وحركة المحدثين والفقهاء، الأمر الذي ساهم في انتشار المذهب الأخباري[3]، الذي يشكل العلاّمة المجلسي أبرز وجوهه.

---

(1) القِزلباش كلمة تركية معناها الرؤوس الحمراء.

(2) كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، مصدر سابق، ص492 إلى 497.

(3) ظهرت الحركة الإخبارية في أوائل القرن الحادي عشر الهجري/ القرن السابع عشر الميلادي على يد الميرزا محمد أمين الأسترآبادي المتوفي سنة 1021هـ/ 1612م. وتوسعت هذه الحركة بعده، وخاصة في أواخر القرن الحادي عشر والقرن الثاني عشر للهجرة/ القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر للميلاد. سعت هذه الحركة إلى مقاومة علم الأصول لدوافع عدّة منها: إنّ القواعد الأصولية تؤدي إلى الابتعاد عن النصوص الشرعية، وإن منشأ علم الأصول ونتاجه يعود للمذهب السُّني، وإنه يخالف مبناهم واتجاههم المتطرف ضد العقل، حيث التزموا التعبد بالنص. وأخيرًا إنّ أصحاب =

ثالثها: تبلور التشيع الاثني عشري ـ وليس الصوفي ـ على يد الشاه طهماسب بن الشاه إسماعيل الأول، الذي استقدم العلماءَ من البلاد العربية، وخاصة من جبل عامل مثل: بهاء الدين العاملي[1]، الذي كان مقرّبًا من الشاه وفي بلاطه، ومارس المهام الشرعية الدينية في زمانه، ولعب دورًا رئيسيًّا في انتشار المذهب الاثني عشري في بلاد فارس، وهو مدفون في مشهد الإمام الرضا في إيران.

رابعها: التسامح النسبي عند الصفويّين الذي أدّى إلى بروز علماء وفلاسفة أمثال: ابن أبي جمهور والإحسائي، وانتشار المذاهب الكلامية والصوفية والفلسفية[2] مع ما يستتبع ذلك من المخزون والموروث من القرون السالفة من آراء الحكماء وآثارهم من العهد الإسلامي واليوناني وغيرهما.

عاش الشيرازي وسط هذا الاحتدام والتوتر السياسي والفكري الذي شهدته بلاد فارس، وكان له دورٌ كبير في هذه المشاهد والملامح بما أوتي من العوامل الذاتية، التي أوَّلها نبوغه الخاص وإبداعه الفريد، على الرغم من أنه لا يمكن عزل المعدّات والعوامل الخارجية، والمؤثرات التاريخية والسياسية؛ فهو نتاج المخاض الطويل للنزاعات الكبرى بين مختلف التيارات والمذاهب التي شهدتها إيران الصفوية، والعوامل

= الأئمة الموثوقين أمثال: زرارة بن أعين، ومحمد بن مسلم وآخرين مضوا بدون علم أصول. (محمد باقر الصدر، **المعالم الجديدة للأصول**، لا ط، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1989م، ص82 إلى 85).

(1) إدريس هاني، **ما بعد الرشدية: ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية**، ط1، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، 2000م، ص25.

(2) المصدر نفسه، ص26.

الذاتية والأسرية التي انبثق منها. دخل الشيرازي في المشهد الثقافي محاربًا التشيّع الصفوي، القائم على الصوفية الطقوسية، المحميّة من الحاكم، ومناصرًا التشيّع العلوي الاثني عشري، المتجلِّي في مدرسة حيدر الآملي[1]، الرافض للتصوف الحلولي والاتحادي، والعامل على تطويع آثار المتصوفة وفق تعاليم الاثني عشرية، الخاضعة لتعاليم الأئمة(ع)[2]. كما ساهمت مدرسة أصفهان العلمية في تبلور شخصية الشيرازي وتكاملها عبر تتلمذه على أكابر أساتذتها، وفي مقدّمتهم المير محمد باقر الداماد، والشيخ بهاء الدين العاملي؛ الأمر الذي ساهم بتأمين الحماية الفكرية والسياسية له؛ إذ «كان محمد باقر الداماد أشهر الشموس اللامعة في البلاط، كما واحترمه الشاه وكرَّمه. . . ولمع في بلاط عباس [الشاه] أيضًا بهاء الدين العاملي، وكان عالِمًا متعدّد جوانب الثقافة»[3]. لقد مهَّدت مدرسة أصفهان إبان العهد الصفوي الطريق لإقامة زواج جديد بين الفلسفة والتصوف، الذي أقام مراسمه النهائية الحكيم الشيرازي نفسه، الذي أحدث ثورة أدَّت إلى انتظام الفلسفة والإشراق[4] في حكمة

(1) هو حيدر بن علي بن حيدر بن علي العلوي الحسيني الآملي المازندراني، الصوفي المعروف بالآملي، من أعلام القرن الثامن الهجري/ القرن الرابع عشر الميلادي (720-787هـ/ 1320-1385م)، مفسر وفقيه، من علماء الصوفية الإمامية. حاول تطبيق شطح الصوفية وأقوالهم المعارضة للشرع على ظاهر الشريعة. مشايخه الشيخ فخر الدين والحسن بن حمزة الهاشمي. له «المحيط الأعظم في تفسير القرآن الكريم»، وهو تفسير على مذاق الصوفية، وله أيضًا «جامع الأسرار ومنبع الأنوار»، وهو في علم التوحيد وأسراره وحقائقه وأنواره، وله أيضًا شرح لفصوص الحِكم لابن عربي «فص الفصوص» وغيرها. محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، مصدر سابق، ج6، ص271 إلى 273.

(2) إدريس هاني، **ما بعد الرشدية: ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية**، مرجع سابق، ص28.

(3) كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، مصدر سابق، ص504.

(4) «الإشراق في اصطلاح الحكماء هو ظهور الأنوار العقليّة ولمعانها وفيضانها على الأنفس الكاملة عند التجرّد عن المواد الجسميّة. . . وحكمةُ الإشراقِ هي الحكمةُ المبنيّة =

متعالية، تسمو على شطح المتصوّفة وتهافت الفلاسفة. لقد استطاعت هذه الفلسفة تطويع حقائق القول الفلسفي أمام الحقيقة الدينية، وذلك بتجاوز السينوية إلى أبعد الحدود، والتغلب على النزعة الغزالية التي اجتاحت الشرق الإسلامي في مواجهة عنيدة وتحدٍّ كبير للفلسفة[1].

أمّا إذا درسنا الشيرازي خارج إطار العهد الصفوي الإيراني، فيمكننا تناول المسألة من المنظور الإسلامي العام في السياق الإنساني الكلي، والغربي منه على وجه التحديد. شهدت العهود الإسلامية المتلاحقة صراعات سياسية ودينية متداخلة، أدّت إلى إقصاء العديد من الحقائق التاريخية بفعل الثنائية القائمة على السلطة والمعارضة، حيث تمتّع أنصار السلطة من السياسيين والمفكرين بالحرية والتعبير، رافق ذلك الشهرة والمقبولية وسط العامة والمجامع العلمية والثقافية، في حين أُبعد الآخرون عن المشهد، الأمر الذي انعكس تبدلاتٍ في المشهد الثقافي التاريخي لهذه الجماعة أو تلك.

ينتمي الشيرازي إلى البيئة الإيرانية التي كانت من الناحية السياسية خارج إطار الخلافة الإسلامية، المتمثّلة بالسلطنة العثمانية، التي تُشكِّلُ السلطةَ الرسمية باسم العالَم الإسلامي في السياق الإنساني العام. فالتراث الذي ينتمي إليه الشيرازي هو التراث المقابل للسلطة الرسمية العامة، ويسمّيه أحد المفكرين بـ«التراث الآخر»[2]، نظرًا إلى تهميشه ونسيانه في السياق التاريخي العام. ومن هنا، يمكن لنا أنْ نفهم قول

= على الإشراق الذي هو الكشف». جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، مصدر سابق، ج1، ص93-94.

(1) إدريس هاني، **ما بعد الرشدية: ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، ص30.

(2) وهو المفكر التونسي إدريس هاني الذي أفرد كتاباً تحت عنوان «محنة التراث الآخر».

الاستشراق بانتهاء الفلسفة في الإسلام مع ابن رشد، الذي عاش في القرن السادس الهجري/ القرن الثاني عشر الميلادي. إنّ الواقع الاختزالي الذي يُهمِّش خمسة قرون من الإنتاج الفلسفي، وهي الفترة الواقعة بين ابن رشد والشيرازي، له أسبابه الأيديولوجية في الشرق الإسلامي، مضافًا الى الحالة الفكرية الهزيلة التي عاشها الغرب في العهود الوسيطة.

أمّا الشرق الإسلامي فقد تمثّل بالإسلام الرسمي، الذي انفتح ثقافيًا على الغرب بالتراث الممتد من الفارابي، وابن سينا، وصولاً حتى الغزالي، وابن رشد، إلى درجةٍ أنّ المناهج الأوروبية الفلسفية في الجامعات، إلى يومنا هذا تتناول الفلسفة الإسلامية من هذه الزاوية، وهي الزاوية عينها التي عالج من خلالها المستشرقون المشهد الثقافي في الشرق، والذين أصبحوا بدورهم المرجع الرئيس لدراسة الفكر والفلسفة الإسلاميّين لاحقًا في المناهج الجامعية في الشرق العربي والإسلامي. وقد أشار سيد حسين نصر إلى ذلك بقوله: «لا زال الغرب يعتقد أنّ الفلسفة انتهت في الإسلام بعد كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي، باستثناء الأندلسي حيث بقيت الفلسفة على قيد الحياة لبعض الوقت بفعل تأثير ابن رشد»[1].

يمكن إرجاع تأثّر الغرب بابن رشد، ووقوفه عنده لأسباب عدّة:

الأوّل: إنّ الغرب حبس نفسه في الانفتاح على العالم الإسلامي بالإسلام الرسمي المتجلّي في السلطة التي عاش في ظلها «التراث

---

(1) Nasr, Seyyed Hossien, **Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy: Background, Life and Works**, Opcit, p:20.

الآخر» غربةً أدَّت إلى إقصائه وتهميشه، بفعل العوامل السياسية التاريخية؛ فبقي الغربُ أسيرَ هذه النظرة لقرون طويلة حتى بدايات القرن العشرين للميلاد، حين بدأ بعض المفكرين الغربيّين باكتشاف هذا «التراث الآخر»، بفعل الموضوعية والأمانة العلمية، التي تمتّع بها هؤلاء، الذين نظّموا العديد من الزيارات والرحلات العلمية إلى الشرق، وعلى وجه التحديد إلى إيران؛ إذ اكتشفوا عالَمًا جديدًا من الإبداع الفلسفي، الذي لم يتبلور حتى أيام الرشدية؛ إذ وجدوا في الشرق الإسلامي الجديد حركة فلسفية متقدمة، لم تكن على اطلاع في ما كتبه ابن رشد الذي أُحرقت مؤلفاته، ولم تظهر إلا مؤخرًا باللغة العبرية[1].

الثاني: الموقع الجغرافي الذي نشأ فيه ابن رشد في قرطبة في الأندلس، وانفتاح العالَم الغربي عليه بفعل الجغرافيا السياسية، فالأندلس هي النقطة الوسط بين الجنوب الأوروبي والشمال الأفريقي، الذي وصلت إليه تأثيرات الفلسفة الإسلامية عبر ابن رشد، وغيره من فلاسفة الغرب الإسلامي.

الثالث: ولعلّه الأهم، أنّ أوروبا في العصر الوسيط شهدت صراعًا

(1) أصدر مركز دراسات الوحدة العربية طبعة جديدة محققة وميسَّرة لمؤلفات ابن رشد «الأصيلة»، التي كتبها ابتداءً، وليس تلخيصًا أو شرحًا، وهي: «**فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**» و«**الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**» و«**تهافت التهافت**»، و«**الكليات في الطب**» و«**جوامع سياسة أفلاطون**»، و«**بداية المجتهد ونهاية المقتصد**». وذلك بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، الذي كان له الدور الأكبر في النهضة الأوروبية الأولى في القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد. (محمد ابن أحمد (ابن رشد)، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تقديم: محمد عابد الجابري، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999م، ص7).

مريرًا بين اللاّهوت والآراء الأرسطية، ففي الوقت الذي كان فيه توما الأكويني (T. Aquinas) [1] في القرن الثالث عشر الميلادي، يعمل على التوفيق بين اللاّهوت المسيحي والأرسطوطالية؛ إذ كان يراعي العقيدة في عرضها على الفلسفة، برزت جماعة أخرى، على رأسها سيجر دي برابان (Siger de Barabant)[2]، الذي أسس ما يُسمّى بالرشدية اللاتينية.

برزت نتيجة تعاليم أرسطو (Aristotle) مسألة «وحدة العقل»، وهي المسألة التي تعني في اللاّهوت المسيحي إنكار الخلود الشخصي، وتقويض أُسس الأخلاق برفع الجزاء الحق عن الأفعال الإنسانية[3]، التي تؤدي حتمًا إلى الكفر. فشكّل توما الأكويني ومدرسته ما يسمى الأرسطوطالية المسيحية، للتوفيق بين اللاّهوت والعقل، مراعين عقائد المسيحية. وفي المقابل رأت الرشدية اللاتينية كما «شرحها ابن رشد

---

(1) توما الأكويني هو أكبر فلاسفة العصور الوسطى المسيحية، ولا يزال تأثيره عظيمًا في الكنيسة الكاثوليكية، وفي الفكر المسيحي بعامة. ولد سنة 1225م. درس المنطق والعلم الطبيعي عن كتب أرسطو، التي ترجمت من العربية إلى اللاتينية، كما درس الكتب المقدسة والفلسفة واللاهوت. توفي سنة 1274م، واستقر مدفنه أخيرًا في تولوز جنوب فرنسا سنة 1360م، كما أعلنه البابا يوحنا الثاني والعشرون سنة 1323م قديسًا. (عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م، ج1، ص426-427).

(2) برابان (Barabant) 1235- 1282م: أشهر فلاسفة الرشدية اللاتينية التي نشأت في العصر المسيحي الوسيط. تأثر كثيرًا بتعاليم أرسطو وابن رشد. كانت حياته سلسلة من الاضطرابات العنيفة، انتهت بإصدار حُرم الكنيسة ضده في محكمة روما. يقول: إنّ فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد تُمثِّل حكم العقل الطبيعي، يؤدي إليه النظر ضرورة، وإن الإيماني نقبله، إلى جانب ما يعقله العقل، الذي لا يعقل سوى النظام الطبيعي. (يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**، لا ط، دار القلم، بيروت، لا تا، ص208 - 210).

(3) المصدر نفسه، ص208.

علمًا قائمًا برأسه أصلاً، والمثل الأعلى للعقل الإنساني»[1]، غير عابئة في ما بينها وبين العقائد الدينية من خلاف. وهكذا كانت الرشدية بالنسبة إلى الغرب الوسيط حلاًّ لمشاكل فكرية جذرية، تجلّت بأهمية ابن رشد وتعاليمه التي قدّمت الأرسطية بنوع من الحياد، على خلاف ما فعله ابن سينا والفارابي، اللذان قدَّما الأرسطية بعدما عملا على هضمها من منظور إسلامي.

ومن هنا، نفهم مقدار التأثّر الغربي الحديث ومنظومته الاستشراقية، امتدادًا للغرب الوسيط، وتأثيرات الإسلام الرسمي، بتعاليم الرشدية وسدِّهما أبواب الاجتهاد الفلسفي الإسلامي ما بعد الرشدية، سواء كان عن علم أم جهل، أو سواء كان عن حُسن أم سوء نيّة أم غير ذلك. فلا عجب إذن أنْ نرى إقصاءً للتراث الفلسفي الإشراقي للحكيم الشيرازي، وغيره ممّن نبغ ما بعد الرشدية.

---

(1) المصدر نفسه، ص207.

الباب الأول

مرتكزات المنهج الصدرائي

تمهيد الباب

تكتسب دراسة المنهج أو علم الطريقة أهميّة بالغة بوصفه علمًا آليًا مقصودًا لغيره، باعتباره منطق التفكير المولِّد للمعرفة، المشير إلى الآليات والكيفيات التي تنتجها، والمعايير التي تتحدّد على أسسها تقسيمات العلوم بحسب موضوعاتها. لم تعُد المعلومة تشكّل الركيزة الأساسية في العلوم، بالمقدار الذي تكتسبه المعرفة، فالمعلومة هي المُنتج، أما المعرفة، التي هي معالجة المعلومة، فأصبحت تشكّل المحور الذي تدور حوله الكيفيات، والآليات، وأنساق التفكير الإنساني. وعلم الطريقة أو المنهج هو أحد تجليات المعرفة وشؤونها، وهو بمثابة الأصل المولِّد للعلوم والمعارف. لم يشهد الفكرُ الإنسانيُّ طفراتٍ نوعية معرفية استنادًا إلى حجم المعارف وتشعّبها، بالقدر الذي أدَّته المناهج، وإنْ كانت الأسبقية التاريخية تميل إلى أولوية العلوم على المناهج، ولكن العلوم بذاتها لم تشهد التطورات الهائلة إلا بعد إبداع العقل البشري للمنهج. يمكن القول إنّ العلوم والمناهج ترتبط بعلاقة جدلية تستبطن تطورَ وتكاملَ كلٍّ واحدٍ بالآخر، وإنْ كانت الأصالة دائمًا للمنهج، فمن الطبيعي في جميع العلوم «أنْ يكون المنهج أو علم الطريقة

في كسب المعرفة متأخرًا تدريجيًّا عن العلوم التي تستند إليه، بالرغم من أنّ الناحية المنطقية تقتضي تقدم هذا العلم عليها»[1].

شهدت الحركة الفكرية عند الشيرازي انتقالاً نوعيًّا هائلاً في المنهج بين المراحل التحصيلية الأولى لثقافته وفكره في كل من شيراز وأصفهان، وبين المرحلة النهائية الناضجة[2] بعد أنْ تقلّب في الأفكار والآراء، والأهم بعد أنْ تقلّب في المناهج والطرائق التي انفعل وتأثّر بها. لعبت العزلة الاجتماعية والعقلية التي ألزم الشيرازي نفسه بها الدور المحوري في انبلاج فجر منهجه الأتم والأكمل، الذي سرَتْ روحُه في مؤلفات وآثار مرحلة ما بعد العزلة مثل كتاب: «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة» و«مفاتيح الغيب»، وشرحه بعض أجزاء القرآن الكريم، وشرحه على كتاب «أصول الكافي».

يرتكز المنهج الصدرائي على ثلاثيّة القرآن والعرفان والبرهان، أو النص والكشف والبيان، أو الوحي والشهود والعقل. تبرز هنا العديد من الأسئلة الإشكالية عن العلاقة القائمة بين الأركان الثلاثة للمنهج الصدرائي، هل هي علاقة طولية، تترتّب ترتيبًا أولويًّا تتحدّد فيها تحدّدًا تشكيكيًّا[3]؟ وإذا كانت كذلك، فما هو الملاك في ترتيبها؟ وأيّها يكتسب صفة التأسيس؟ هل هي علاقة عَرْضية تُزاحمُ بعضُها بعضًا؟ وأين تلتقي؟

(1) يحي محمد، **مدخل إلى فهم الإسلام**، مصدر سابق، ص40.

(2) وهي المرحلة التي انجلت عن تبلور المنهج لديه، حيث «مدرسته الشهيرة جدًّا التي أنشأها حوالي سنة 1630م في أصفهان، أي قبل وفاته بحدود أحد عشر عامًا». (علي رضا رهبر ومجموعة من الباحثين، **التأويل: الندوة الإيرانية النمساوية**، ترجمة: أندراوس بشته وعبد المجيد دامادي، ط1، المكتبة البولسية، جونية، 2011م، ص127).

(3) بمعنى أنه ذو مراتب: منها الأعلى ومنها الأوسط، ومنها الأدنى.

وأين تفترق؟ تشكّل الإجابة عن هذه الأسئلة، الأرضية الأساسية، والمحور الذي سوف تدور حوله أبحاث هذا الباب. لكن بالقول الإجمالي، يمكن أنْ نميّز بين ثلاثة مستويات للمعرفة حيث «في التأسيس القَبْلي للنظر يكون موضوع المعرفة عبارة عن القضايا القَبْليّة السابقة على فهم الخطاب، بينما يكون موضوع المعرفة في عملية الفهم إنما هو الخطاب ذاته، أمّا موضوع المعرفة في آلية الإنتاج فهو عبارة عن كل القضايا المستنتجة من التأسيس والفهم أو منهما معًا»[1].

استندت الحكمة المتعالية عند الشيرازي على ثلاثة أركان أساسية: الإشراق، العقل، والوحي، على أنّ هذه الأركان مترابطة ارتباطًا وثيقًا، منها ما يأخذ دور التأسيس القَبْلي للمعرفة، ومنها ما يدور مدار الفهم، ومنها ما يكون له دور الإنتاج والتوليد. يلعب النصُّ بشقّيه القرآني والمروي عن النبي (ص) والأئمة (ع)، مع أرجحيّة النص القرآني في حال التعارض والاختلاف، دور المؤسّس للقَبْليّات في منظومة الشيرازي الفكرية، على أنّ القَبْليّة ليست تأويلاً، كما هي مذاهب المتكلمين والفلاسفة، الذين أجازوا المعاني المجازية لألفاظ القرآن الكريم والحديث. بل قد تجرّأ الشيرازي على هذا النوع من القَبْليّات، وشكّل صدمة معرفية في علم التأويل للنصوص الدينية، وكسر الجمود الحاصل لقرون عدّة؛ وهي القبليات التي حاول فيها المتكلمون تطبيق النصوص على مذاهبهم، وليس العكس، بمعنى عرض أفكارهم وعقائدهم على النص الديني؛ لقد مارسوا التطبيق، وبذلك صادروا الفهم الموضوعي للآيات القرآنية والمرويّات النبوية.

(1) يحيى محمد، مدخل إلى فهم الإسلام، مصدر سابق، ص20.

والقبليات في المنظومة الوجودية[1] عند الفلاسفة، الذين اعتبروا المعطيات الوجودية عندهم بمثابة القبليات التي أسقطوها على التأويل القرآني. كما إنّ قبليّة النص الديني عند الشيرازي ليست من قبيل المقولات التي نادى بها الفلاسفة العقليون الغربيون، أمثال: ديكارت (Rene‘ Descartes)[2] وكانط (Immanuel Kant)[3]. إذًا يُشكِّلُ النصُّ الدينيُّ عند الشيرازي محور التأسيس القَبْلي، أو المرجع المقوِّم لكل فهم أو إنتاج معرفيٍّ سابق أو لاحق.

أمّا ما يدور مدار الفهم من المستويات المعرفية عند الشيرازي فهو البرهان. وهو المستوى الذي يكون في مقام الإثبات للحقائق، وليس في مقام الثبوت أو التحقّق الخارجي الموضوعي. والمقصود من الفهم هو المعنى العام الشامل لعمليتي الفهم والإفهام، التي يتم التعبير عنها باللغة المستندة إلى النظر، والبحث، والفكر، وآلياتها المشهورة في المنطق الأرسطي التقليدي. يقول الشيرازي في مقدمته على «شرح أصول

---

(1) نسبة إلى الأنطولوجيا -علم الوجود- وموضوعه الموجود بما هو موجود.

(2) رينيه ديكارت (René Descartes): فيلسوف فرنسي، من رواد الفلسفة في العصر الحديث. ولد سنة 1595م غربي فرنسا. وهو رياضي وفيزيائي. عاش حالة صراع ونزاع مع اللاهوتيين اليسوعيين. من أشهر كتبه: «تأملات في الفلسفة الأولى» و«مبادئ الفلسفة». استهدف ديكارت من تفكيره إيجاد علم يقيني له قوة العلم الرياضي، وإيجاد ميتافيزيقا تتكفل حل المشاكل بين العلم والدين. توفي سنة 1650م. (عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، مصدر سابق، ج1، ص488 إلى 491).

(3) عمانويل كانط (Immanuel Kant): أعظم فلاسفة العصر الحديث. ولد سنة 1724م في بروسيا الشرقية. درس الفلسفة والرياضيات وأصول الدين والفيزياء. كان ذا نزعة عقلية تامة، أدَّت إلى العناية بالمعاني العقلية المجردة، وإلى تخصيص العقل بالدور الكامل في المعرفة الصحيحة. أبرز كتبه: «نقد العقل المحض» و«نقد العقل العملي». توفي سنة 1804م. (المصدر نفسه، ج2، ص269 - 271).

الكافي»: «إنّي قد صادفت من هذه الأحاديث أصدافًا علمية في بحر الحكمة والعرفان. . . مُدعّمةً بدعائم قوانين البرهان»[1]. وفي شاهد آخر يصف الشيرازي حاله: «وإني كنت سالفًا كثير الاشتغال بالبحث والتكرار، وشديد المراجعة إلى مطالعة كتب الحكماء والنظار، حتى ظننت أنّي على شيء، فلما انفتحت بصيرتي، رأيت نفسي فارغة عن علوم الحقيقة وحقائق العيان»[2]. فدور البرهان ليس دورًا تأسيسيًّا؛ بل تكاملٌ لِما تجود به قرائح العرفان والإشراق، فالبرهان واقعٌ موقع التبرير، وإضفاء المقبولية الفكرية للمستويات المعرفية الأخرى، فهو القناة التي تتحوّل عَبْرَها المعارف من الموضوع إلى الذات، من الوجود الخارجي إلى الوجود الذهني، من الوجود العيني إلى الوجود الظلّي، من مستوى العيان والشهود إلى مستوى الذهن والحصول.

أمّا مستوى الإنتاج المعرفي عند الشيرازي فهو الإشراق والشهود. ويجب أنْ لا يوحي ذلك بأنّ البرهان والعقل ليس لهما فعالية الإنتاج، ولكن طَوْرَهما دون طَوْرِ الشهود. ولا شك في أنّ المستوى التأسيسي المتجلّي بالنص الديني، والمستوى العقلي المتجلّي بالبرهان، يتداخلان في عملية الشهود المنتجة للمعرفة. إلا أنّ الأصل في عملية الإنتاج الشهودي هو التجربة الذاتية المنبعثة من الألم والمعاناة، اللّذين يشكّلان الدافعية المملوءة بالحرقة واللوعة للاتحاد بالحقيقة والفناء فيها. يلتقي الشيرازي بهذا المستوى المعرفي مع الصوفيّين والعرفاء والإشراقيّين، لكنّه لقاءٌ طريقيٌّ سلوكيٌّ، يتّحدون فيه بالكيفية الجزئية،

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **شرح أصول الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص168.
(2) المؤلف نفسه، **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق، ج7، ص10.

لا بالكلية التي تطال نواحي المنهج كافةً، الذي يبقى من خصائص المنهج الصدرائي.

إنّ المِنهج الحاكم عند صدر الدين الشيرازي هو المنهج الجامع لهذه المستويات المعرفية الثلاثة في سياق توفيقيٍّ، تتداخل فيه المستويات في نسق مرجعيّ، يحاكم فيه المفاهيم والإنتاجات المعرفية، ويؤطر إنتاجها؛ إذ إنّ المنهج هو خلاصة القوانين التي تتحول إلى نظريات، التي تشكّل الإطار المرجعي العام للحكم والمطابقة بين الذات والموضوع.

الفصل الأوّل

النص بين التأويل والموضوعية عند الشيرازي

1 ـ تأويل النص القرآني والنصّ النبوي[1] عند أهل الكلام والفلسفة والصوفيّة والشيرازي

دخل مصطلحا التفسير والتأويل القرآنيَّين في الحياة الفكرية والثقافية الإسلامية مع بداية التنزيل، واتّخذا أشكالاً متعدّدة من فهم النص الديني[2]، وبرزت مدارس ومذاهب شتّى استنادًا إلى الخلفيات العَقَدِيَّة، كما عند المتكلمين وأهل الفقه والحديث، أو المنظومة الفكرية العقلية، كالوجودية عند الفلاسفة والعرفاء المسلمين. ولم تكن الدوافع الاجتماعية أو السياسية بعيدة عن تشكُّل هذه المذاهب، ما يجعل توضيح هذين المفهومين وتحديدهما ضرورة تقتضيها أصول البحث، ذلك أنّ

---

(1) المقصود به السُّنة النبوية المشتملة على أحاديث النبي (ص) والأئمة (ع) بحسب الاعتقاد الصدرائي، لِما أورده في مقدمته على شرح أصول الكافي: «والتخلص من شرور هذه النفوس والأبدان بمطالعة آيات الله والعلوم المنزلة بالوحي والإلهام على النبي وآله عليهم السلام، الذين هم خزائن أسرار الوحي والتنزيل، ومعادن جواهر العلم والتأويل». (محمد بن إبراهيم الشيرازي، **شرح أصول الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص166).

(2) النصّ الديني هو غير التراث المتعلق بالفهم للنص الديني. النص هو تجلِّي الوحي والإلهام، أمّا التراث فهو مجموع النتاج الثقافي والفكري المتجلّي بفهم النص.

تحديد المصطلح يشرّع الأبواب للفهم والإفهام على أصول موضوعة مُتسالَمة، بعيدًا عن الشبهة في فهم المقصد والمطلب.

التفسير في اللغة من «الفَسْر» أي الإبانة، وكشف المغطّى[1]. والتأويل من آلَ إليه أوْلاً ومآلاً أي رجع، وأوّله إليه أي رَجَعَهُ، وأوّل الكلام تأويلًا وتأوّله: دبّره وقدّره وفسّره[2]. التفسير والتأويل واحدٌ، أو هو كشف المراد عن المشكِل، والتأويل ردُّ أحدِ المحتمَلَيْن إلى ما يطابق الظاهر[3]. تبرزُ اللغةُ خصائص للعلاقة القائمة بين مفهومَي التفسير والتأويل، نذكر منها:

أولاً: إنّ التفسير أعمّ من التأويل، فالإبانة وكشف المغطّى قد يكون بإرجاع الشيء الى أصله بالتأويل، أو بطريق آخر مثل البيان والمناسبة والقرينة وغيرها، فكلٌّ إرجاعٍ للأصل هو تأويل وتفسير معًا، وليس كل إبانة أو كشف هو بالضرورة إرجاعاً للأصل.

ثانيًا: إنّ النسبة بين المصطلَحين هي نسبة العموم والخصوص مطلقًا، وليس نسبة العموم والخصوص من وجه، وعليه فكلٌّ تأويل هو تفسيرٌ، وليس العكس، فالتفسير هو الأعمّ مطلقًا، والتأويل هو الأخصّ مطلقًا[4].

---

(1) محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، تقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1997م، ج1، ص636.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص1275.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص636.

(4) نسبة العموم والخصوص مطلقًا تكون بين المفهومين اللذين يصدق أحدهما على جميع ما يصدق عليه الآخر وعلى غيره، ويقال للأول: الأعم مطلقًا، وللثاني الأخص مطلقًا، كالجنس والفصل. أما نسبة العموم والخصوص من وجه تكون بين المفهومين اللذين يجتمعان في بعض مصاديقها، ويفترق كل منهما عن الآخر في مصاديق تخصه، =

أمّا في المعنى الاصطلاحي، فإنّ التفسير والتأويل يرتبطان ارتباطًا وثيقًا بالمنهجيات والاتجاهات الفكرية الحاكمة، وبالأصول الموضوعة التي أنتجتها هذه الاتجاهات بالنظرة الفاحصة لفهم النصوص الدينية، مع ما رافق هذه المنهجيات من المتغيرات الاجتماعية والسياسية في السياق التاريخي للمسلمين ابتداءً من عصر التنزيل، مرورًا بانفتاح البيئة الإسلامية على المجتمعات الأخرى بفعل الفتوحات، وما رافقها من تحدّيات دينية وفكرية، نشأت بعد ازدهار حركة الترجمة لآثار اليونانيّين والفرس والمصريين والهنود وغيرهم؛ وصولاً إلى بروز المدارس الكلامية والفلسفية والصوفية والعرفانية والحداثة وما بعدها. وإذا كان «التفسير هو بيان معاني الآيات القرآنية والكشف عن مقاصدها ومداليلها»[1]، فإنّ الاختلاف برز في مصاديق «معاني الآيات والكشف عنها»، وليس في أصل المفهوم.

بدأ التفسير، تاريخيًّا، مع الصحابة الأوائل أمثال: ابن عباس وعبد الله بن عمر وغيرهما، وكان البحث آنذاك لا يتجاوز بيان المداليل اللغوية والأدبية، وأسباب النزول، وقليلاً من الاستدلال على آية بآية، مضافًا إلى الاستعانة بالروايات المأثورة[2]، ولمْ يكنْ مصطلح التأويل حاضرًا عند هؤلاء الأوائل. واستمر هذا النحو من التفسير على مدى القرنين الأول والثاني للهجرة/ القرنين السابع والثامن للميلاد مع

= كالطير والأسود. (رائد الحيدري، **المقرر في توضيح منطق المظفر**، ط1، المنتدى الحيدري الثقافي، قم، 1419هـ/ 1999م، ج1، ص180 و182).

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ط1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1997م، ج1، ص7.

(2) المصدر نفسه.

التابعين، الذين اتّخذوا من الصحابة، ومن المأثورات أساسًا لتفاسيرهم، ودخل المنهج اللغوي في جوهر هذه التفاسير، بالتزاوج والاتحاد مع منهج التفسير بالمأثور، الذي التزمه أهل الحديث، مبتعدين عن إعمال النظر في الآيات القرآنية، متّخذين الظاهر المحض، مُنزّهين الآيات عن السؤال، حيث الإيمان واجبٌ، والسؤال بدعة. إلا أنّ اختلاط المسلمين بغيرهم المخالفين لهم بالدين والملّة، أدّى إلى انتشار المنهج الكلامي وتوسُّعه، وبدأت حركة التأويل القرآني القائمة على الدلالات المجازية للألفاظ، لتبرير عقائدها الدينية التي تناسب مدارسها الكلامية، ودعمها بالآيات القرآنية من خلال منهجية قائمة على الجدل أساسًا، مُتَجَنِّبَةً البرهان العقلي، القائم على الأسس المنطقية الوافدة من آثار اليونانيّين. تشكّل مدرسة المعتزلة عصب هذا المنهج حيث كثُرَ لديهم استخدام المعاني المجازية في عملية التأويل.

بعدئذٍ دخل المنهج الفلسفي عمومًا، والمشائي على وجه التحديد، ميدان التأويل. تمايز الفلاسفة عن المتكلمين، وإنْ كانت نتائجُ تأويلهم لمْ تفارق كثيرًا نتائج المتكلمين. فقد امتاز الفلاسفة بأمور عدة بناءً لمنهجيتهم في البحث، والقَبْليات التي استخدموها في فهمهم النص الديني. ففي المنهج، اتّخذت المشائيّةُ العقلَ والبرهانَ المنطقيَّ الأرسطيَّ دليلاً في تحقيق مسائلها، ومنها التأويل القرآني، ولمْ تكنْ عملية الملاءمة بين المعطى الديني والبيان العقلي مشابهة لآليات الجدل الكلامية في المدافعة عن عقائدهم الدينية، وهي آليات تبريرية أكثر مما هي آليات إثبات الواقع والموضوع، فالذاتية المذهبية أصلٌ في المذاهب الكلامية، أمّا ذاتية الفلاسفة فهي تتحرّى الأصول البيانية للتوافق مع مقتضيات النص في ما يقوله الفلاسفة. إذًا، كان المشاؤون في ما يخص

المنهج أكثر موضوعية، ممّا خبروه واعتادوا عليه من مخالطة آراء اليونان في العقل والاستدلال. أمّا من ناحية القَبْليات، فإذا كان المتكلمون وضعوا آراءهم الدينية كأصلٍ موضوع، وكقَبْليات تأسيسية في منهجهم، فالفلاسفة مالوا إلى اعتبار منظومتهم الفلسفية الوجودية أساسًا للتعاطي مع النص الديني. فالمحرّك عند الكلاميّين هو الجدل والقَبْلية للآراء الدينية، أما الفلاسفة، فمُحرِّكهم هو القَبْلية الوجودية، ومحاولة التوفيق مع المعطى الديني، الأمر الذي جعلهم أكثر قبولاً لدى التفكير الإنساني العام من الكلاميّين. وإذا كان المتكلمون قد لجأوا في التأويل للاستعارة والمجاز، فإنّ الفلاسفة قد أوَّلوا على قاعدة الاستعارة والمجاز أحيانًا، أو على قاعدة التشبيه والتمثيل أحيانًا أخرى، وذلك «لو كلَّف الله تعالى رسولاً من الرسل أنْ يُلقي حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة، الغليظة طباعهم، المتعلّقة بالمحسوسات الصرفة أوهامهم... لكلَّفه شططًا وأنْ يفعل ما ليس في قدرة البشر،... فظاهرٌ من هذا كله أنّ الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقرّبًا ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل»[1]، كما بيّن ابن سينا في «الرسالة الأضحوية في المعاد»، أنّ من الآيات القرآنية «ليس مما تذهب إليه الأوهام فيه البتّة إلا أنّ العبارة مستعارة أو مجازة»[2]، وفي آيات أُخرى هي موضع الاستعارة والمجاز والتوسّع في الكلام[3].

برز التأويل للنص الديني على الطريقة الصوفية، وتطوّر من مراحله

(1) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **الأضحوية في المعاد**، تحقيق: حسن عاصي، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1987م، ص102.
(2) المصدر نفسه، ص99.
(3) المصدر نفسه، ص100.

الأولى حتى بلغ ذروته مع حيدر الآملي، وابن عربي[1] وتلميذه صدر الدين القونوي[2]. اختلف الصوفيون في منهجهم مع الفلاسفة في النظرة إلى النص، ففي حين أعطى الفلاسفةُ الأولوية والقَبْلية للمنظومة الوجودية، وأخذوا بالتأويل على قاعدة التمثيل والتشبيه، والمجاز أحيانًا، فإنّ الصوفية وضعوا الأصالة للنص مقابل البرهان أو الباطن، وأخذوا باستظهار النص واستبطانه معًا، فلم يكنِ التأويل عندهم حَرْفَ المعنى عن الظاهر؛ بل اتخذوا الظاهر أساسًا للباطن لصالح القبلية النصية. ويُنقل عن ابن عربي وتلميذه القونوي أنّهما قالا: «نحن إذا قابلنا وطبّقنا عقائدنا على ميزان القرآن والحديث، وجدناها منطبقة على ظواهر مدلولاتها من غير تأويل، . . . كما هو المعتبر عند أئمة الحديث وعلماء الأصل والفقه، لا على وجه يستلزم التشبيه والتجسيم»[3]. فهنا نقطتان:

الأولى: أنّ الصوفيّين يتجنّبون مصطلح «التأويل»، لأنّ التأويل هو حملُ معنًى مغايرٍ لِما يفهمونه عادةً من النصوص؛ إذ وقعت فرقة في التجسيم، وأخرى في التشبيه، وثالثة في التمثيل، ورابعة في المجاز.

---

(1) أبو بكر محمد بن علي محيي الدين، الملقب بالشيخ الأكبر (560 - 638هـ/ 1165-1240م): أشهر كتبه «الفتوحات المكية» وهو موسوعة في العلوم الباطنية والتأويل الصوفي، وكتاب «فصوص الحكم»، ويقول عنه هنري كوربان إنه: «من أعظم الثيوصوفيين الرؤيويين في جميع الأزمنة». (جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، ط3، دار الطليعة، بيروت، 2006م، ص32).

(2) صدر الدين محمد بن اسحاق صدر الدين القونوي: صوفي وشافعي، ولد وتوفي في قونيه سنة 673هـ/ 1274م. أخذ عن محي الدين بن عربي، الذي كان زوج أمه. له مؤلفات عدّة أبرزها: «إعجاز البيان في تفسير أم القرآن» و"مراتب الوجود"، وله تعليقات وحواشٍ على بعض كتب ابن عربي. (المصدر نفسه، ص496-497).

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج2، ص342.

الثانية: أنّ الصوفيّين، مع أنّهم يستخدمون لغة الرمز[1] والإشارة في مصطلحاتهم، إلا أنّهم في الوقت عينه لا يرمون منهما خلاف الظاهر. لذلك فإنّ الثنائيّات أمثال: الظاهر والباطن، التفسير والتأويل، العبارة والإشارة، لا تعني لديهم سوى حمل باطن المعاني ومداليلها على ظاهر الألفاظ والعبارات، أي إعطاء الألفاظ الدينية معانيها الحقيقية، لا المجازية، بناءً لظاهر النص، وليس التأويل معناه إهمال الظاهر وتعطيل الباطن.

تطوّرت علوم التأويل وتعدّدت مدارسها ومنهجياتها، سواء في الشرق الإسلامي أم الغرب الأوروبي، لِما تركته النصوص الدينية من محورية في حياة الإنسان الفكرية؛ إذ إنّ النص الديني والكمّ الهائل للتراث المتراكم في فهم هذا النص لعبا دورًا تأسيسيًّا، بالرفض أو بالقبول في عصور النهضة في الحياة الفكرية الغربية والإسلامية، فبرزت اتجاهات عدّة في معالجة النصوص الدينية هي:

الاتجاه الأول: اعتبر أنّ الهدف هو المحافظة على المعنى الذي ينويه المؤلِّف، والتأويل هو الوسيلة لرفع الإبهام عن النص، والكشف عن نية المؤلِّف، والوصول إلى المعنى الحقيقي الذي يقصده الواضع، وليس المفسِّر؛ فالأصالة للمؤلِّف والواضع، وليس للمفسِّر.

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الذي ساد عصر الأنوار والحداثة، حيث مهمةُ التأويلِ هي استخدامُ الأساليب العقلية والعلمية كلها، وفقه اللغة، لإدراك الواقع الموضوعي، واستبعاد النظرة الذاتية والشخصية،

---

(1) «يُطْلق الرمز على كلِّ حدٍّ في سلسلة المجازات يُمثِّلُ حدًّا مقابلاً له في سلسلة الحقائق». (جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، مصدر سابق، ج1، ص620).

والأحكام المسبقة، سواء كانت لصالح النص ومؤلّفه أم مفسِّره، حذرًا من الوقوع في الانحراف عن الحقيقة؛ فالأصالة للموضوعية.

الاتجاه الثالث: وهو مِنْ تجليّات ما بعد الحداثة؛ إذ راجت طريقة التأويل الفلسفي مع هايدغر (Martin Heidegger)[1] وغدامر (Hans George Gadamer)[2] المستندة إلى علم الظاهريتيّة (Phenomenology)، والبنيويّة التي فهمت التأويل عن طريق التفكيك، وأنّ النصَّ رموزٌ يُمكِنُ للمفسِّر أنْ يتلاعب بالمعنى وفقًا لما يراه، ويستفيد من البنى الداخلية للنص، ويتساوى في ذلك النص المقدس وسواه، فالأصالة للمفسِّر[3].

بناءً على ما تقدّم من الاتجاهات الثلاثة للتأويل، واستنادًا إلى تاريخ المنهجيّات في تفسير النص المقدس الإسلامي، وصولاً إلى يومنا هذا، فإنّ التأويل بحسب الاتجاه الثالث هو منهجٌ لا يناسب تأويل المُعطى الديني النصي الإسلامي، لأنّ هدف المنهجيّات الدينية هو إبراز مقاصد

---

(1) مارتن هايدغر (Martin Heidegger): واحد من أعظم فلاسفة ألمانيا (1889 - 1933م). وهو مفكر الوجود، جاء من الفينومينولوجيا الهوسرليه، واستخدم منهجها، وطبقه على السؤال، ما الوجود؟ ميَّز بين الوجود والموجود وبدأ مشروعه الوجودي مع نشره كتاب «الوجود والزمان» عام 1927م. (جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مصدر سابق، ص694).

(2) هانز جورج غدامر :(Hans George Gadamer) فيلسوف ألماني معاصر (1900-2002م). تأثّر بالكانطية المحدثة وبالفينومينولوجيا، الأمر الذي قرّبه من هايدغر. أهم مؤلفاته «الحقيقة والمنهج» (1960م)، حيث أثار فيه إشكالية الحقيقة خارج إطار العلم، على أنه ثمة مضامير أخرى، ومنها الفن، تتيح للإنسان إمكانية اختبار الحقيقة. (المصدر نفسه، ص423).

(3) علي رضا رهبر ومجموعة من الباحثين، **التأويل: الندوة الإيرانية النمساوية الرابعة**، مصدر سابق، ص16.

صاحب الوحي أو النص، بمعنى أنّ الأصالة للنص، وإنْ كانت هذه الأصالة لم تنجُ بفعل الجدل الكلامي، الذي وقع في الاستعارة والمجاز، أو بفعل المنظومة الوجودية للفلاسفة، التي وقعت في التشبيه والتمثيل، ذلك أنّ هذه المنهجيّات التأويليّة فسَّرت النصَّ الدينيَّ بناءً على مذاهبها وعقائدها وآرائها، فكان «هذا البحث أحرى أنْ يُسمّى تطبيقًا لا تفسيرًا»[1]. فكانت النتيجة «تبدّل التفسير تطبيقًا، وسُمّي التطبيقُ تفسيرًا، وصارت بذلك حقائق من القرآن مجازات، وتنزيل عدّة من الآيات تأويلات»[2].

أعطى الشيرازي للمُعطى الديني، القرآن والمرويَّات، أهمية مركزية في حكمته، لِما يمثّله المعطى الديني من بُعْدٍ تأسيسيٍّ قبليٍّ في منهجه. ووضع تفسيرًا لبعض أجزاء القرآن[3] يُشكّل امتدادًا لحكمته المتعالية، كما شرح الأصول من كتاب «الكافي»[4]، مضافًا إلى كتبٍ عدّة تتضمن علم التفسير أمثال: «أسرار الآيات»، الذي عالج بشكل خاص المسائل المتعلقة بالمعاد، و«مفاتيح الغيب»، أكثر مؤلفاته أهمية، الذي أشار فيه

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص9.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص11.

(3) تفسير يقع في سبعة مجلدات حيث ضمَّنه تفسيرًا لسور: الفاتحة، البقرة، السجدة، يس، الواقعة، الحديد، الجمعة، الأعلى، الطارق، والزلزلة، مضافًا إلى آيات: النور والكرسي.

(4) كتاب «الكافي» هو أوَّل جامع روائي للشيعة بعد انتهاء عصر الحضور، قد قاسى صاحبه جهودًا جبَّارة طويلة في سبيل جمعه وتأليفه وتبويبه وترتيبه بما لم يُعهد له نظير من قبلُ لا في المصنّفات الإمامية ولا غيرها. وضعه وهو في بغداد، مضافًا إلى قربه الزمني من عصر حضور الأئمة حتى إنّه أدرك عددًا من الرواة الذين يروون عن الأئمة (ع) بلا واسطة واحدة. (محمد بن إبراهيم الشيرازي، **شرح أصول الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص106 - 107).

إلى بعضٍ من منهجه في التفسير بعد استعراضه المدارس الأخرى. برزت مرجعيّة النصّ الديني عنده واضحةً في كل مؤلفاته التي تسري فيها روح التأويل في كل صفحة من صفحاتها، على أنّ «الشيرازي ينتمي إلى المدرسة الصوفية، وليس الفلسفية، من أمثال ابن عربي وعبد الرزاق القاشاني والبارزين على شاكلتهم في مسألة التأويل، واستنباط المعاني الباطنية من القرآن»[1].

اطّلع الشيرازي على المدرسة الصوفية التأويلية اطّلاعًا واسعًا، جعله مسلطًا عليها فهمًا ونقدًا، وخبُر آثار أصحابها جميعًا، وخصوصًا ابن عربي وما تركه في كتابه الشهير: «الفتوحات المكية». فقد ترك ابن عربي التأثيرَ الأبرز على كل التفاسير العرفانية القرآنية اللاحقة بما فيها تفسير الشيرازي، الذي استفاد من هذا «التراث الصوفي للتفسير والتأويل، والذي شكّل أحد الأعمدة الرئيسة للتفسير لديه؛ إذ استخدمه بإتقان في أعماله حول هذا الموضوع»[2]. كما اطّلع الشيرازي على مناهج التأويل عند غير الصوفية، وأخذ عنها، ودرسها جميعًا، وهضمها، ومحّصها، ثم نقدها في إطار منهجه الخاص للتأويل الديني، الذي أضاف الكثير من الإبداع والخصوصية، ما ميَّزه عن الصوفية وغيرها إلى حدٍّ كبير، بما في ذلك صوفية ابن عربي.

إنّ ما أضافه الشيرازي لهذا التراث الصوفي هو البُعد العقلي والتنظير

---

(1) Seyyed Hossein Nasr, **Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy: Background, Life and Works**, Opcit, p:71.

(2) Jalal Al-Din Ashtiyani & H. Matsubra & T. Iwami & A. Matsumoto, **Consciouness and Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu**, Brill, Boston, 1999, VOl. 38, p:47.

الاستدلالي، فلمْ يكنْ صوفيًّا إشراقيًّا فحسب؛ بل عقلانيًّا برهانيًّا في ما أورده من تأويل على المُعطى الديني، وهو من شروط التأويل عنده. إنّ نظرة فاحصة على تفسيره للقرآن، وللمرويات، وكتبه كافة، تشير إلى هذه الروح البرهانية عنده، وينقل سيد حسين نصر هذه الحقيقة قائلاً: «إن ما قام به الشيرازي هو إضفاء روح المنطق والبُعد العقلي على التعاليم الصوفية الغيبية لابن عربي، وذلك من خلال مؤلفاته وتعليقاته التي أنجزها على كتب ابن عربي وتلامذته»(1). تجدر الإشارة إلى أنّ الأمر التأويلي عند الشيرازي يسري على الأحاديث والمرويات، ولا يقف عند حدود النص القرآني، وفي هذا الإطار يؤكد في مقدمته على كتابه «شرح أصول الكافي» على «أن علم الحديث كعلم القرآن مشتمل على ظاهر وباطن، ومجمل ومبين، وتفسير وتأويل، ومُحْكَمْ ومُتشابَه، وناسخ ومنسوخ»(2)، كما يصرح في مكان آخر من هذه المقدمة: «فهكذا حال الحديث حيث يوجد فيه القسمان: علم الدنيا وعلم الآخرة، وعلم المعاملة وعلم المكاشفة»(3).

يورد الشيرازي في العديد من مؤلفاته، سيما «تفسير القرآن الكريم» و«مفاتيح الغيب» وغيرهما، الكثير من الشواهد والأدلة النقلية والعقلية على التأويل الديني، والفهم العميق لباطنه، والغاية العليا من ألفاظه. يقول في «مفاتيح الغيب»: «﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى

---

(1) Seyyed Hossein Nasr, **Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy: Background, Life and Works**, Opcit, p:88.

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **شرح أصول الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص170.

(3) المصدر نفسه، ص171.

﴿ٱلۡعِلۡمِ﴾[1] و﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ﴾[2]، ولمَّا دعا رسول الله (ص) في حق أمير المؤمنين «اللهم فقِّهه في الدين وعلِّمْه التأويل»، فإن كان علم التأويل أمرًا حاصلاً بمجرد الذكاء الفطري أو المكتسب بطريق القواعد العقلية المتعارف بين النظار، لما كان أمرًا خطيرًا وخطبًا عظيمًا»[3]. فالتأويل شأن غير شأن الألفاظ والعبارات ومداليلهما البيانية والمعنوية[4]، وهو شأنُ الراسخين؛ إذ هو طورٌ من الثبوت والتجذر، وليس الإثبات والسطحية. ولمّا كان التأويل أمرًا خطيرًا، فإنه بالضرورة ليس العلم الحاصل بمجرد الذكاء الفطري أو المكتسب، ودعاء النبي (ص) للإمام علي (ع) أنْ يعلِّمه التأويل ـ مع أنّ الإمام هو ممن حصَّل الذكاء الفطري والمكتسب ـ يعني أنّ التأويل أمر فوق مرتبة الألفاظ والمعاني وعلومهما. كما يتوجه في مكان آخر من «المفاتيح» إلى أهل الظاهر فيقول: «إنّ مثل هؤلاء الساكنين في عالم الحس والمحسوس، المقتصر على المقرَوء والمسموع، إذا زعمَ أنّ لا معنى للقرآن إلا ما يترجمه ظاهر التفسير فهو مخْبِرٌ عن حدِّ نفسه، مُصيب في ذلك، ولكن الخطأ في ردّ كافة الناس إلى درجة فهمه»[5]. فالمقتصر على الظاهر هو بالحقيقة يكشف عن نفسه بالحدّ الذي يمكن أنْ يصل ذهنُه وفكرُه إليه، وهو حال معظم البشر؛ إذ «إنّ الأُنس والعادة يوجبان لنا أنْ يسبق إلى

---

(1) سورة آل عمران: الآية 7.

(2) سورة النساء: الآية 83.

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، تقديم: محمد خواجوى، تعليق: علي النوري، ط1، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1999م، ج1، ص157.

(4) من المعنى وليس الإشراق.

(5) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص148.

أذهاننا عند استماع الألفاظ معانيها المادية أو ما يتعلق بالمادة»[1]، فالوقوف على ظاهر الآيات في التأويل هو بالحقيقة جمود على العادة، وأنسٌ في تشخيص المصاديق، في حين أنّ المطلوب هو الفهم، أي إدراك المقاصد الموضوعية للألفاظ، التي توضع بلحاظ الغايات، وليس بلحاظ الأفراد الجزئية المتشخِّصة. فلفظ السراج، مثلاً، وُضع في الأصل للشيء الذي يضيء بالزيت، أما مع تطور العلوم، فإنّ السراج، بلحاظ الغاية وهو الإضاءة والإنارة، هو المصباح الكهربائي؛ فالألفاظ إذن توضع للدلالة على حقيقة الأمر، «فإنْ لم يكنْ سوى حفظ الترجمة المنقولة، فما معنى الفهم؟ قال علي (ع): «إن للقرآن ظهرًا وبطنًا وحدًّا ومطلعًا»[2]. وفي مؤلفات الشيرازي من الشواهد ما لا يُحصر في الدعوة إلى هذا الفهم[3].

أنتج الشيرازي منهجًا تأويليًا جامعًا بعد أنْ أحاط بأقوال المفسرين من الإسلاميين الذين سبقوه من تفاسير عرفانية، مرورًا بالتفاسير التي كُتبت في العلوم العربية، وتفاسير المتكلمين والفلاسفة، مضافًا إلى تلك التي وردت في الأخبار المروية حول القرآن؛ فامتاز تأويلُه بالسعة والإحاطة، وإكساب الألفاظ ثورة في المداليل والمعاني[4]، فقد قال في

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص12.

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص148.

(3) ورد في مقدمة المفاتيح: «إنّ القرآن نسخة عن الوجود... وإذا كان تفسير القرآن تفسيرًا للوجود، كانت مفاتيحه مفاتيح للوجود». (المصدر نفسه، ص57).

(4) فعلى سبيل المثال: لفظة «الفقه»، يعتبرها الشيرازي من الألفاظ الدالة على العلوم الحقيقية، والتي اشتبهت على الناس بغيرها. لقد كان اسم «الفقه» في العصر الأول يُطلق على علم طريق الآخرة، ومعرفة دقائق آفات النفس ومفسدات الأعمال، وقوة =

الأسفار: «واعلم أنّ الصور الجزئية الجسمانية حقائق كلية موجودة في عالَم أمر الله وقضائه كما قال الله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[1]، فالخزائن هي الحقائق الكلية العقلية، ولكلٍّ منها رقائق[2] جزئية موجودة بأسباب جزئية قدرية من مادة مخصوصة»[3]. فالقرآن المتجلّي في عالَم الألفاظ، الذي هو عالَم الجزئية الجسمانية، له حقائق كلية هي بمثابة الأصل والروح، ومنها ينبثق المعنى الأصيل والباطني. لقد سلك منهجًا وسطيًّا بين أهل الظاهر بالكلية، وأهل الباطن بالكلية، وجمع ما بين الظاهر والباطن في تركيب عقليٍّ لم يشهدْه التأويل الصوفي، حتى عند ابن عربي، إذ «يميّز الملا صدرا بين المفسّرين الذين لا يرون إلا المعنى الظاهري للنص المقدس، وهم أولئك الذين يرون قشر الجوز، وبين أولئك الذين لا يعيرون انتباهًا

= الإحاطة بحقارة الدنيا وشدَّة التطلع إلى نعيم الأبرار واستيلاء الخوف على القلب، كما يدلُّ عليه: «ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا»، وما به الإنذار والتخويف هو هذا العلم، دون تفريعات الطلاق واللعان والعتاق والسلم والإجارة... وأراد به معاني الآيات دون الفتاوى. فالفقه أمرٌ مختص بالعلوم الحقيقية دون الشرعية والفتاوى. (انظر: محمد بن إبراهيم الشيرازي، **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق، ج2، ص350؛ المؤلف نفسه، **رسالة الأصول الثلاثة**، مصدر سابق، ص202).

(1) سورة الحجر: الآية 21.

(2) «الرقيقة هي اللطيفة الروحانية. وقد تُطلقُ على الواسطة اللطيفة الرابطة بين الشّيئين كإمداد الواصل من الحق إلى العبد، ويُقال لها رقيقة النزول كالوسيلة التي يتقرَّب بها العبد إلى الحقّ من العلوم والأعمال والأخلاق السَّنيّة والمقامات الرفيعة، ويُقال لها رقيقة العروج ورقيقة الارتقاء. وقد تُطلقُ الرقائق على علوم الطريقة والسلوك وكلّ ما يلطف به سِرّ العبد وتزول كثافة النفس». (محمد علي التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، مصدر سابق، ج1، ص871).

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص126.

إلا إلى المعنى الباطني، ولا يلتفون إلى الظاهر. فيعارض الملا صدرا كِلا المنهجين»[1]. فمن ناحية، حمل النص القرآني على خلاف ظاهره لا مسوغ له، ولا دليل يدل عليه، «إذ اللفظ موضوع للمعنى المطلق الشامل للعقلي والحسي، فلفظ الميزان مثلاً موضوع لما يوزن ويقاس به الشيء مطلقًا، فهو أمر مطلق يشمل المحسوس منه والمتخيل والمعقول، فذلك المعنى الشامل روحُ معناه وملاكه من غير أنْ يشترط فيه تخصيصه بهيئة مخصوصة، فكلُّ ما يقاس به الشيء بأية خصوصية كانت، حسية أو عقلية، يتحقق فيه حقيقة الميزان ويصدق عليه معنى لفظه»[2].

ومن ناحية أخرى، فإنّ الركون إلى الظاهر فقط، والاقتصار على المعاني الأولية له، دونها محاذير السطحية، والفهم الناقص، وهو حال أهل الحديث، الذين رفضوا إعمال النظر والعقل في النص الديني، خوفًا من الوقوع في النقصان بحق الذات الإلهية. فيرى الشيرازي في هذه المنهجية التفسيرية خللاً، إلا أنّه يبقى أفضل حالًا مما وقع فيه المتكلمون، الذين وقعوا في المجاز والاستعارة. لقد أعطى الشيرازي الألفاظَ معانيها الحقيقية الظاهرية أمثال: «الكرسي» و«العرش» و«اليد» وغيرها من الألفاظ المشابهة، كما هو حال أهل الحديث، إلا أنه افترق عنهم في الأبعاد والدلالات المعنوية العميقة.

يقول الشيرازي: «إنّ مسالك الظاهريّين الراكنين إلى إبقاء الألفاظ

---

(1) هنري كوربان ومجموعة من الباحثين، **فلسفة صدر المتألهين الشيرازي: المباني والمرتكزات**، مصدر سابق، ص85.

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص170.

على مفهوماتها الأولية سيما إذا قالوا: يد، لا كهذه الأيدي، ووجه لا كهذه الوجوه... أشبه بالحقيقة الأصلية من طريقة المأوّلين، وأبعد عن التحريف والتصريف من أسلوب المتفلسفين والمتكلمين... لكن الاقتصار على هذا هو المقام من قصور الأفهام... وأما التحقيق فهو مما يستمد من بحر عظيم من أبحر علوم المكاشفة، لا يغني عنه ظاهر التفسير»[1].

إنّ مسلك الشيرازي في التأويل هو خلاف مسلك أهل اللغة والفقهاء الذين أبقوا الألفاظ على مدلولاتها الحسية ومفهوماتها الظاهرة، وهو أيضًا خلافُ مسلك الفلاسفة الذين أوَّلوا الألفاظ وحرّفوها عن معناها الحسي إلى معانٍ تطابق قوانين النظر والفكر، وذلك تنزيهًا لله، وهو أيضًا خلاف مسلك الجمع بين القسمين على طريقة المعتزلة، الذين فسَّروا الألفاظ مثل «العرش» و«الكرسي» للدلالة على عظمة الله وكبريائه، مبتعدين عن المعاني الحقيقية للألفاظ، لأنّ الله خاطب عباده بما اعتادوه من ملوكهم وعظمائهم؛ إنّ هذا النوع المعتزلي غير مقبول في مسلك الشيرازي الذي قال فيه: «وظنّي أنّ ما استحسنه هؤلاء المعدودون [المعتزلة] من أهل الفضل والكمال غير مرضٍ عند الله وعند رسوله، لأنّ حمل هذه الألفاظ الواردة في القرآن والحديث على مجرد التخييل والتمثيل من غير حقيقة قرعُ باب السفسطة والتعطيل، وسدُّ باب الاهتداء والتحصيل... ويفسد باب الاعتقاد بالمعاد الجسماني»[2]، وإلّا لزم عندها أنْ تكون الجنة والنار من قبيل التخييل والتمثيل دون حقيقة، أي

(1) المصدر نفسه، ص160.

(2) المصدر نفسه، ص156.

لمجرد التخويف؛ بل الحق هو إبقاء الظواهر على هيئاتها، لكن إذا تعارض الظاهر مع حقيقة دينية، وعقائد حقة يقينية، «فينبغي للإنسان أنْ يقتصر على صورة اللفظ ولا يبدّلها»[1]. إذًا، أخذ الشيرازي بالمسلك الجامع بين الظاهر والباطن في منهجه التأويلي، وهو جليٌّ في آثاره ومؤلفاته، وهو كثير على أنْ يُحصر[2]. كما استخدم هذه الثنائيّة بعبارات عدة وألفاظ منها: عبارة وإشارة، وعالَم الشهادة وعالَم الغيب، الظاهر والباطن، أهل البيان وأهل القرآن[3].

أمّا حقيقة التأويل عنده، فتعود إلى مبانيه الوجودية القائمة على السنخية[4] بين عوالم الوجود ونشآته، التي تتّصف بالوحدة الكلية المترتِّبة في مراتب وشؤون، تتمايز في ما بينها تمايزًا تشكيكيًّا؛ فالعوالِم متطابقة، فما من شيء في عالَم الحس والشهادة إلا وله وجود خيالي مثالي فوقه يُسمّى عالَم المِثال، وله أيضًا وجود عقلي أعلى تجردًا، والقرآن نسخة عن الوجود، فهو شبيه النشآت، وله في كل واحدةٍ منها شأن خاص يتّصف بأوصافها من حيث المرتبة الوجودية. فالحروف

---

(1) المصدر نفسه.

(2) مثاله ما جاء في كتاب «المفاتيح»: «يجب أنْ يُعلم أنّ الذي حصل ويحصل للعلماء والراسخين والعرفاء المحققين من أسرار القرآن وأغواره ليس مما يناقض ظاهر التفسير؛ بل هو إكمال وتقييم له ووصول إلى لبابه عن ظاهره... فهذا هو ما نريده بفهم المعاني، لا ما يناقض الظاهر». (المصدر نفسه، ص161). كما ورد في: (المصدر نفسه، ص 166)، «إنّ مقتضى الدين والديانة إبقاء الظواهر على حالها، وأنْ لا يؤول شيء من الأعيان التي نطق بها القرآن والحديث إلا بصورتها وهيئتها التي جاءت من عند الله ورسوله».

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق، ج1، ص28 - 29.

(4) «السِّنْخُ، بالكسر: الأصلُ». (محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مصدر سابق، ج1، ص376).

والألفاظ هي من نشأة عالَم الحس، وظاهرها له حقيقة في عوالِم المثال والعقل، وهي هي في عوالِمها المجردة، سواء التجرد النسبي كما في المثال، أم التجرد الكلي كما في العقول؛ لذا، فالألفاظ الظاهرة هي حقيقة، وليست مجازًا؛ إذ إنّ «الألفاظ الواردة في الكتاب الإلهي كسائر الألفاظ الموضوعة للحقائق الكلية جملة، تارة تُطلق ويُراد بها الظاهر المحسوس، وتطلق تارة ويراد بها سرّه وحقيقته وباطنه، وتارة تطلق ويراد بها سرُّ سرِّه وباطن باطنه، وذلك لأن أصول العوالم والنشآت ثلاثة: الدنيا والآخرة وعالَم الإلهية، وكلُّها متطابقة. وكلُّ ما يوجد في أحد من هذه العوالم يوجد في الآخرَيْن على وجه يناسب كل موجود لما في عالَمه الخاص»[1]. إنّ حقيقة التأويل هي أنّ وراء كل ما يُدرَك من ألفاظ المُعطى الديني، ما يناسبها من المعاني والدلائل المباشرة التي توحيها هذه الألفاظ، كما لها فهمٌ آخر يُعتبر بمثابة الروح من الجسد؛ هذا الفهم هو العُمدة في تحصيل المعاني العميقة للألفاظ الموضوعة، وهو المُسمّى بالتأويل.

إنّ كل ما في الوجود ومراتبه جميعًا هو تجلٍّ للأسماء والصفات الإلهية، ولا يعزب عن ذلك حسٌّ، أو مثالٌ، أو عقل، من جماد ونبات وحيوان وإنسان، وما فوق ذلك، وما تحته، إلا وهو مراءٍ ومنازل للوجود الإلهي الأعلى، وفي علمه وحياته وقدرته. تُشكِّل هذه الرؤيةُ الكونيةُ نقطةَ الارتكاز في فلسفة الشيرازي، التي أخضعها لمنهجه في التأويل القرآني والنبوي، كما أخضعها لأصول ومبادئ حكمته المتعالية.

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق، ج6، ص58.

يقول الشيرازي:

«إنّ لله وصفاته في كل عالَم من العوالِم مظاهر ومرائيَ ومنازل ومعالِم يُعرف بها، فكما إنّ القلب الآدمي... وهو بيت معرفة الله... فيكون بيت الله أيضًا بهذا المعنى بالحقيقة، وكذلك الكعبة بيت الله... هو محل حضور المعبود وموقف شهوده، فيكون بيتًا له بالحقيقة لا بالمجاز والتمثيل، ويكون بيتًا معقولاً لا محسوسًا بإحدى هذه الحواس، وما هو المحسوس منه ليس ببيته؛ إذ ليس المحسوس من حقيقته بما هو محسوس معبدًا ومشعرًا للعبادة، ولا بد أنْ تعلم أنّ المحسوس ذا الوضع ليس ذاته بذاته محسوسًا من كل وجه... بل إنما محسوسيته من حيث كونه متقدرًا متحيزًا ذا وضع، وأما حيث كونه موجودًا مطلقًا أو جوهرًا ناطقًا متوهمًا متخيلاً فليس ما يناله الحس»[1].

ويوجد في كلام الشيرازي وجهان:

الوجه الأوّل: إنّ المظاهر والمرائي معالِم وآثار، غايةُ وجودِها معرفةُ الله، وألفاظ القرآن من جملة هذه الآثار والمعالِم، فغايتها إدراك الله وصفاته، وهذا لا يتحقق بفعل معاني الألفاظ ومداليلها وحسب؛ بل ممّا يحتاج إلى الباطن والإشارة.

الوجه الثاني: إنّ القلب الآدمي هو محل معرفة الله بالحقيقة، لا بالمجاز، وهو ما يثبت المداليل الحقيقية للألفاظ وليس مجازاتها، ولكن من باب أنّ القلب الآدمي الذي هو محلّ معرفة الله ليس القلب

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص157-158.

المحسوس؛ بل مِثالُه وعقله بحسب مرتبة التجلّي عند المكلَّف. فإنّ القلب المحسوس المتحيّز في مكان ذو وضع، أما جوهره وحقيقته المثالية أو العقلية، فليسا مما ينالهما الوضع والتحيّز؛ بل ممّا يتناسب بالسنخيّة مع نشآت العوالِم المجردة نسبيًا أو كليًا[1].

يميّز الشيرازي بين الكلام والكتاب الإلهيّين، بين الإنزال والتنزيل، فالإنزال للكلام، والتنزيل للكتاب. الإنزال يكون دفعة، والتنزيل تدريجًا. إنّ التمايز هنا، هو تمايز مرتبي، لا تمايز في أصل الوجود الذي هو واحد. جاء في آثار الشيرازي: «إنّ هذا القرآن الذي بين أظهرنا، كلام الله وكتابه جميعًا، وهو بما هو كلام الله نورٌ من أنواره المعنوية، . . . وهو بما هو كتاب نقوشٌ وأرقام فيها آياتُ أحكام»[2]. وفي كلام آخر له: «إنّ حقائق الأشياء ثابتة في علم الله؛ بل في قدرته على وجه بسيط مقدس أعلى وأقدس من سائر العلوم التفصيليّة»[3]. فالكلام الإلهي هو علمه في مرتبة أعلى من مراتب الحس والخيال، والألفاظ والمثال، والكتابة والنقوش هما من عالَم

---

(1) وردت في أحاديث الشيرازي الكثير من العبارات التي توحي بالتماهي بين الوجود الإنساني والوجود القرآني من حيث مراتب الوجود لكل منهما، فقد أورد في «المفاتيح» «إنّ القرآن كالإنسان منقسم إلى سرّ وعلن، ولكل منهما ظهر وبطن، ولبطنه بطن إلى أنْ يعلمه الله. . . أمّا ظاهر علنه فهو المصحف المحسوس. . . وأمّا باطن علنه فهو ما يدركه الحس الباطني - عالَم المثال - وأما باطنه وسره فهما مرتبتان أخرويتان لكل منهما درجات: فالأولى منهما ما تدركه الروح الإنسانية التي تتمكن من تصور المعنى بحدِّه وحقيقته. . . مأخوذًا من المبادئ العقلية. . . والثانية روح القرآن ولبه وسرُّه فلا يدركه إلا أولو الألباب، ولا ينالونه بالعلوم المكتسبة من التعلم والتفكر؛ بل بالعلوم اللدنية». (المصدر نفسه، ص115).

(2) المصدر نفسه، ص109.

(3) المصدر نفسه، ص104.

الحس، ومن العلوم الجزئية المتشخّصة، والنازلة من مرتبة العلم الإلهي الكلي الأقدس. فظهر أنّ بَطْنَ القرآن هو مما يُنال من العلم الإلهي الأعلى، المسمى الكلام الإلهي، بواسطة الإنزال، لأن عالَم الأمر عالَمٌ دفعي، وهو المُسمّى مرتبة التأويل، وإدراك الحقائق البسيطة الكلية، التي فيها جَمْعُ عوالِم الحس، من العلوم الجزئية. وإنّ ظَهْرَ القرآن هو ما تناله النفوس الإنسانية من العلوم الحسية والعقلية الحصولية المباشرة لمداليل الألفاظ ومعانيها، وهو ما يُدرك بعلوم التنزيل لا التأويل، ويُدرك بالظاهر والتفسير، ذلك «أنّ الله لمّا شرع في الإبداع وخلق حقائق الأنواع، كان عنده علوم جمَّة وكلمات كثيرة[1] من غير آلة ولسان ومقال، ثم أخذ في كتابة الكتب[2]، وترقيم الكلمات العقليّة على الألواح والأجرام والأبعاد، وتصوير صُوَر البسائط والمركّبات بمداد المواد»[3]. فظهر أنّ الكلام حقائق بسيطة مُجملة، تُدرك من غير واسطة النظر والبحث، وأن الكتابة مركَّبة من مواد هذا العالَم، مفصَّلةٌ، تُدرَكُ بالنظر والبحث. يرى الشيرازي أنّ كلام الله المنطوق به في عالَم الحقائق، هو في مرتبة أعلى وأسمى من كلامه الذي تنزَّل كتابًا في عالَم الحس، «فكلام الله الصادر من مرتبة أسمى، لا تخضع لزمن ولا تعرف التأجيل، وغير مادية، . . . ومن جهة

(1) إشارة إلى باطن الكتاب وهو الكلام، أو التأويل، الذي يُدرك بالإنزال في قوس النزول، ويُدرك بالترقي والتكامل في قوس الصعود.

(2) إشارة إلى ظاهر الكتاب، وهو الكتابة، أو الظاهر، الذي يُدرك بالتنزيل التدريجي الذي هو الواسطة بين التأويل والتفسير في قوس الصعود.

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص106.

أخرى، ينتمي الكتاب وهو الكتاب الإلهي إلى عالَم أدنى، ومادي فانٍ، عالَم التحوّل الخاضع للزمن»[1].

بناءً على أنّ الوجود واحدٌ وأصيل، وأنّه ذو مراتب وشؤون، فإنّ الكلام والكتاب واحدٌ عند الشيرازي، إلا أنّهما يتمايزان بالمرتبة الوجودية، والثنائيّة التي تبدو بين الكلام والكتاب هي نتيجة التحليل الذهني الاعتباري، الحاصل ظاهريًّا فقط في أذهاننا وعقولنا البحثية الحصولية، ولكنّهما في الواقع ونفس الأمر هما واقع واحد؛ وبذلك يتبين أنّ القرآن الحاصل في عالَم الألفاظ والظواهر، والذي تنزّل تدريجيًّا في عالَم الحس والشهادة، هو عينه الكلام الإلهي في عالَم المعنى والباطن، الذي أُنزل دفعةً خارج إطار الزمن، وفوق عالَم الحس والشهادة، وهو من مراتب عالَم الغيب والباطن[2]. وهذه المحصّلة يصرح بها الشيرازي نفسه في أكثر من مؤلَّف له، نذكر منها ما ورد عنه في تفسيره للقرآن: «القرآن الكريم عند الله لكونه كلام الله، يتكلم به خواص ملائكته وصفوة أنبيائه في الدنيا وخواص عباده المؤمنين في الآخرة»[3].

نذكر في نهاية هذا الجزء من البحث بعض النماذج التأويليّة

---

(1) علي رضا رهبر ومجموعة من الباحثين، **التأويل: الندوة الإيرانية النمساوية الرابعة**، مصدر سابق، ص135.

(2) يشرح الشيرازي هذه العلاقة بين الكلام والكتاب الإلهيّين وكيفية حصولها: «ويشاهد آيات الله ويسمع كلامه الحقيقي العقلي من المَلَك الذي هو الروح الأعظم، ثم يتمثّل له الملك بصورة محسوسة، وكلامه بصورة أصوات وحروف منظومة مسموعة، وفعله وكتابه بصورة أرقام ونقوش مبصرة». (محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص116).

(3) المصدر نفسه، ج1، ص103.

عند الشيرازي، باستعراض العديد من الألفاظ التي وردت في آثاره.

يقول في تأويل لفظ «العرش»: «فاعلم أنّ مِثال «العرش» في ظاهر الإنسان قلبُه، وفي باطنه هو روحُه النفساني، وفي باطن باطنه هو نفسُه الناطقة؛ إذ هو محلّ استواء الروح -الذي هو جوهر قدسي عقلي- عليه بخلافة الله في هذا العالَم الصغير»[1]. فالله لم يخلق شيئًا في عالَم الصورة، إلا وله نظير في عالَم المعنى، وله حقيقة في عالَم الحق تعالى. كما إنّ ظواهر هذا العالَم هي أمثلة لِما في عالَم الآخرة، التي هي بدورها مُثل للحقائق الكلية العليا. فلا يكون العرش من قبيل الجسمانيات التي تسع السموات والأرض، فيختصّ بالمقدار والإحاطة، وهو قولُ أهلِ اللغة وأكثر الفقهاء وأرباب الحديث، الذين أبقوا الألفاظ على معانيها الظاهرة وحسب، فوقعوا بالتجسيم، ولا هو من باب التعريف بعظمة الله وكبريائه، الذي يؤدي إلى التشبيه، وهو قول المعتزلة، حيث لا «عرش»؛ بل هو تمثيل لعظمة الله، وذلك تحريفٌ عن المعنى الظاهر مطلقًا من غير حقيقة دينية وأصل إيماني.

أما لفظ «الكرسي»، فقد اعتبره بعضٌ للدلالة على العلم، لأن موضع العالِم هو الكرسي، فسمّيت صفة الشيء باسم مكان ذلك الشيء على سبيل المجاز، حيث إنّ العلماء قد يُطلَق عليهم لفظ «الكراسي»، كما يقال لهم «أوتاد الأرض». وبعضٌ آخر أوَّل الكرسي بالسلطان والقدرة؛ إذ إنّ العرب يسمّون المُلْكَ الكرسي، لأن المَلِكَ يجلس على الكرسي. أمّا مع الشيرازي، فإنّ للكرسي معنًى حقيقيًا: «ومثال الكرسي في الظاهر هو صدر الإنسان، وفي الباطن هو روحه الطبيعي الذي هو

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق، ج4، ص167.

مستوى نفسه الحيوانية، وأرضُ قابلية الجسد كما وسع الصدر محالّ القوى»[1].

على هذا الأساس، أوَّل الشيرازي الألفاظ الواردة في النص القرآني والمروي، لذلك فهو يدعو إلى عدم التوقف في الإيمان من غير تأويل، وإلى الابتعاد عن حمل الألفاظ على المجاز والاستعارة. وينصح أنْ يكون المؤمن إمّا آخذًا بظواهر ما ورد في الكتاب والحديث من غير تصرف وتأويل، أو عارفًا في تحقيق الحقائق والمعاني مع مراعاة الظاهر، ولا يكون المؤمن مُنْكِرًا لحقائق الشريعة، أو مؤوِّلاً لها بالجدل الديني أو بالمعاني العقلية الفلسفية[2].

2 ـ التراث: الموضوعية في معالجة الآراء المتعدّدة في منهج ملاّ صدرا

تفرّد المنهج الصدرائي بمعالجة التراث السابق، الإسلامي منه والوارد من خارج البيئة الإسلامية، معالجةً شاملةً، تركت بصماتها في منهجه الجامع، وفي آرائه الواردة في مؤلفاته ورسائله. استقصى الشيرازي هذا التراث وتحسَّسه، ثم دقّق فيه وخبرَهُ خبرةً أفقية، شاملة، وواسعة، لم تغبْ عنه الكليات والجزئيات، ثم ارتقى فيه عاموديًا حيث غاص في أعماقه، وعقله عقلَ درايةٍ، ولم يقتصر على رعايته. أنعم الشيرازي فيه النظر طويلاً، فأخذ التراث من كلِّ جوانبه، بناءً لموضوعيةٍ متجردةٍ، اتَّسمت بالاطلاع، وبالنقد، حيث أيَّدَ، ورفض، وعدَّل، وأوَّل، وأضاف، ثم شيّد حكمته الخاصة. كما تميّز بالموسوعية، وبالأمانة العلمية، وباحترام مَنْ سَبَقَه من الحكماء.

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص168.

تتجلّى موسوعية الشيرازي بسعة اطّلاعه، وعمق فهمه لآراء مَنْ سبقه. فقد عَلِمَ علوم الأوائل من الفقهاء، وأهل اللغة، والحديث، وما توصلوا إليه في المرويّات عن الصحابة الأوائل والتابعين؛ كما أتقن علوم الأصول، والرجال، وعلوم الدراية، والرعاية. ثم وعى المدارس والمذاهب الكلامية قاطبة: الأشاعرة، والمعتزلة، والشيعة وغيرهم، وتحقّق أقوالهم بأدقّ ألفاظها ومعانيها، وأشار إليها في سياق مؤلفاته وآثاره؛ لقد خبر التراث الكلامي بكلِّ أبعاده وآرائه ورجاله، الذين ذكرهم بالتصريح والتلميح. كما كان له سعةُ اطلاع على آثار الفلاسفة والحكماء وآرائهم، وعلى آثار الصّوفيّين وباطنيتهم. فكتب تعليقاتٍ وحواشيَ على أمّهات الكتب الفلسفية والصوفية، منها: حاشية على «إلهيات الشفاء» لابن سينا، وحاشية وتعليقات على كتاب «حكمة الإشراق» للسُّهروردي، وشرح لكتاب «الهداية» لأثير الدين مفضَّل الأبهري، وشرح لكتاب «القبسات» لأستاذه الميرداماد. مضافًا إلى وَضْعِ التعليقات والشروح على الكتب والمصنّفات التي أخذ عنها، ونقلها في كتبه، خصوصًا في «الأسفار»، الغني باستعراض آراء ابن عربي في «الفتوحات المكية»، و«فصوص الحِكَم» وغيرهما، وآراء الغزالي في «المنقذ من الضلال» و«إحياء العلوم»، وآراء أرسطو من «الأثولوجيا» وغيرها، وآراء أفلاطون، وفرفوريوس وأفلوطين، من أمّهات آثارهم وكتبهم الواردة عن اليونان[1] وغيرهم. لم يُقْصِرِ الشيرازي البحثَ في كُتبِهِ على آرائه وحسب؛ بل تعدّاه إلى أبعد الحدود في ذكرِ آراء مَنْ سبقه بكليّتهم، وهو يشير إلى تلك الحقيقة في موارد كثيرة من كتبه، نورد

(1) مضافًا إلى عشرات الفلاسفة والحكماء، وآثارهم ومؤلفاتهم التي تُحسب بالمئات من التراث المعتبر من الحقبة الإسلامية، وما قبلها من قدماء اليونان وإيران ومصر والهند.

مثالاً له من «الأسفار»، حيث قال: «واعلم أنّي ربما تجاوزت عن الاقتصار على ما هو الحق عندي، واعتمد عليه اعتقادي، إلى ذكرِ طرائق القوم، وما يتوجَّه إليها، وما يرد عليها»[1].

أظهرت مؤلفات الشيرازي، بالتصريح والتلميح، كثيرَ مودَّة واحترام لِمَنْ سبقه مِنْ رجال العلم والفكر من الفلاسفة والحكماء والصوفيّين، وإنْ تناول أحيانًا المتكلمين وأهل الظاهر من أهل الحديث والرواية والصوفية السطحية بالتقريع والخذلان[2]؛ ولم يمنعه هذا الودُّ والاحترام من قبولٍ أو رفضٍ لآرائهم.

يُشكّل هذا النمط من السلوك أحد أبرز تجليات الموضوعية وقبول الآخر ورأيه، وينمُّ عن روحيَّة علمية طالما تميَّز بها الأوائل، طمعًا بالحقيقة المجردة، بعيدًا عن الأهواء والذاتيّات، التي هي بمثابة الآفة القاتلة للعلم وللعلماء. فالشيرازي يذكر الغزالي في مواضع كثيرة من كتبه، نكتفي بقوله فيه: «وإنما أوردنا كلام هذا البحر القمقام، الموسوم عند الأنام بالإمام وحجة الإسلام»[3]. كما يمجِّدُ ذكر محي الدين بن عربي في عشرات المواضع، وخصوصًا في «الأسفار» و«المفاتيح»، ويعطيه كلَّ ألقاب التفخيم، ومثاله: «قدوة المكاشفين»[4]، و«عندنا من

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص10.
(2) الأمر الذي بدا واضحًا من خلال كتابيه: «**كسر أصنام الجاهلية في الرد على الصوفية**» و«**رسالة الأصول الثلاثة**».
(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج2، ص326.
(4) المصدر نفسه، ج9، ص45، 253.

أهل المكاشفة»[1]، كما يذكر تلميذه صدر الدين القونوي الذي جمع مئات أقوال أستاذه ابن عربي في كتبه[2]. وفي معرض حديثه عن أرسطو وعلمه وإشادته بكتاب «أثولوجيا» المنسوب إليه، ينقل الشيرازي: «وهو المحمود اسمه ونعته بالشريعة، حتى إنه نُقل عن النبي (ص) أنه قال في حقه: هو نبي من الأنبياء جهله قومه. وقال لعلي (ع): يا أرسطا طاليس هذه الأمة»[3]. وفي حق أفلاطون قال عنه في سياق بحثه مسألة «المثُل الأفلاطونية» : «لا أظن أحدًا في هذه الأعصار الطويلة بعد ذلك العظيم ومن يحذو حذوه بلغ إلى الفهم غرضه، وغور مرامه باليقين البرهاني»[4]. كما يقول في حق فرفوريوس: «مِنْ عظماء الحكماء المتألهين الراسخين في العلم والتوحيد فرفوريوس صاحب المشّائين، وهو عندي مِنْ أعظم أصحاب المعلّم الأول»[5]. أمّا ابن سينا، فله شديدُ التقديرِ عند الشيرازي، فابن سينا هو فاضل الفلاسفة[6]، وشيخ فلاسفة الإسلام[7]، على الرغم من أنّ الشيرازي يرفض الكثير من آرائه رفضًا قاطعًا، خصوصًا في مسائل العلم الإلهي، والمعاد الجسماني، واتحاد العاقل والمعقول وغيرها.

أما النَّفَسُ الموضوعي الرفيع الذي بلغه الشيرازي، فيمكن الإشارة إليه من كلامه الذي أورده في أماكن عدّة غير قابلة للحصر من مؤلفاته،

---

(1) المصدر نفسه، ج3، ص49.
(2) المصدر نفسه، ج2، ص259.
(3) المصدر نفسه، ج3، ص105.
(4) المصدر نفسه، ج3، ص57.
(5) المصدر نفسه، ج5، ص242.
(6) المصدر نفسه، ج2، ص207.
(7) المؤلف نفسه، **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق، ج1، ص215.

مضافًا إلى الكيفية التي عالج فيها آراء السابقين له. ففي المقام الأول يذكر الشيرازي منهجيته في ذلك: «. . . ذِكر طرائق القوم، وما يتوجه إليها، وما يرد عليها، ثم نبَّهتُ عليه في أثناء النقد والتزييف، والهدم والترصيف والذب عنها بقدر الوسع والإمكان»[1]. وفي موضع آخر من «الأسفار» يورد: «ونحن أيضًا سالكو هذا المنهج في أكثر مقاصدنا الخاصة، حيث سلكنا أوَّلاً مسلك القوم في أوائل الأبحاث وأوسطها، ثم نفترق عنهم في الغايات، لئلا تنبوا[2] الطبائع عما نحن بصدده في أوَّل الأمر؛ بل يحصل لهم الاستئناس به، ويقع في أسماعهم كلامُنا موقع القبول»[3].

نخلص إلى القول في بيان الموضوعية عنده، من خلال كلامه، في إبراز أهم خصائصه:

أوّلاً: استعراض الآراء جميعًا، الذي يؤشر إلى الاعتراف بالآخرين وبتجاربهم العلمية، وأنّه لم يبدأ من عنديَّاته وذاتيّاته، وفي ذلك تكامل لبناء الحقيقة لمسيرة الإنسان الفكرية.

ثانيًا: استعراض ما يرد على الآراء من بعضها على بعضها الآخر، الأمر الذي يبرز الفهم المتكامل للكل، ونقد الكلِّ للكل، فضَرْبُ الآراءِ ببعضها يولِّد عمقًا يتجلّى فيه أسمى ما يمكن أنْ تصل إليه المعرفة الإنسانية.

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص10.

(2) والصحيح هو تنبو، بمعنى تنفر.

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص85.

ثالثًا: النقد بما ينطوي على التحليل والتركيب والاستنتاج، وإقامة البرهان، وردّ الحجج الأخرى، والإشارة إلى التزييف، الذي ينمُّ عن قدرة في التنقيب والبحث، والمقارنة والاسترجاع في السياق التاريخي، واستدراك المعاني في إطارها الموروث بما يقصد المؤلِّف أو الواضع للنص، واستخدام اللغة ومعانيها، وما يندرج فيها من علوم السند والمتن.

رابعًا: الهدم للتراث وتجلّياته بما ينطوي على إعادة البناء في عملية تأويلية، ورصف للآراء بعضها إلى بعضها الآخر لتشكّل وحدة متناسقة متناغمة في ما بينها.

خامسًا: الدفاع عن الآراء أو ردِّها أو تعديلها، أو الإضافة عليها، غير آبهٍ بما هو عليه الجمهور، حيث لا يخشى مخالفته وردَّه.

أما موضوعيته التي تجلَّت في كيفية تناوله الآراء، فيمكن إبرازها عبر الأمثلة الكثيرة التي وردت في آثاره، على أنّنا نكتفي بعدة منها على سبيل المثال. ففي مجال عرضه لأفكار أرسطو حول مراتب النشآت ودرجاتها الخاصة بالوجود الإنساني، يسرد رأيه الوارد في كتاب: «أثولوجيا»، ثم يعتبر رأيه هذا مطابقًا للقرآن. فقد نقل عن «أثولوجيا» أرسطو: «أنّ الإنسان الحسي صنمٌ للإنسان العقلي، والإنسان العقلي روحاني، وجميع أعضائه روحانية... في موضع واحد...، كما إنّ في الإنسان الجسماني الإنسانَ النفساني والإنسانَ العقلي»[1]. وبذلك يظهر أنّ أرسطو كان يقول بالنشآت الوجودية الثلاث التي قبِلها، وأثبتها الشيرازي

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق، ج3، ص106.

في أبحاثه حول أصالة الوجود ووحدته، القائمة على أساس المراتب التشكيكيّة، ولم يشكّل ذلك أي حرج علمي أو اجتماعي له بالأخذ والقبول لآراء كثيرٍ من الحكماء والفلاسفة، ولم يكتفِ بذلك؛ بل اعتبر أنّ «كلامه [أي كلام أرسطو] في النشآت الثلاث للإنسان يطابق القرآن، فالإنسان العقلي هو الإنسان التام الكامل، والإنسان النفسي هو الذي كان في الجنة قبل هبوطه إلى هذا العالم... والإنسان السفلي هو المخلوط في التراب»[1].

ويعالج الشيرازي مسألة «المُثل الأفلاطونية» المأخوذة عن أفلاطون في العديد من كتبه، كتعليقاته على «إلهيات الشفاء» لابن سينا، وفي الأسفار في أكثر من موقع، وتفسيره للقرآن الكريم. وسنكتفي بمعالجتها كما وردت في «الأسفار»، حيث عالجها في ستة مواضع منه. يورد الشيرازي نظرية أفلاطون في المُثل، ثم يستعرض آراء ابن سينا وغيره، وبعدها يردّ على آرائهم جميعًا، وفي نهاية المطاف، يضع رأيه في المسألة مصوِّبًا فهمَ الحكماء لإدراك ما يرميه أفلاطون ذاته. يقول الشيرازي: «إنّ الوجود المفارقي للنفوس، غيرُ الوجود التعلّقي لها، ومن ذهب من الأقدمين [أفلاطون] إلى أنّ للنفوس وجودًا في عالم العقل قبل الأبدان، لم يُرَدْ به أنّ النفس بما هي نفس لها وجود عقلي؛ بل مراده أنّ لها نحوًا آخر من الوجود غير وجودها الذي لها من حيث هي نفس مدبرة»[2]. فوجود النفس قبل البدن هو وجودها العقلي الذي هو بمثابة العلة، فالعقل علّة النفس، والعلّة هي عين معلولها، لكن بوجود

---

(1) المصدر نفسه، ص107.

(2) المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج2، ص366.

أشد، والمعلول هو عين علّته، لكن بدرجة ومرتبة أدنى. فالعقل والنفس وجود واحد ذو مراتب؛ وفي مورد آخر على المسألة عينها يقول الشيرازي: «اعلم أنّ المنقول من بعض القدماء كأفلاطون القول بقدم النفوس الإنسانية... ولعله ليس المراد أنّ النفوس الإنسانية بحسب هذه التعيّنات الجزئية كانت موجودة قبل الأبدان...؛ بل المراد أنّ لها كينونة أخرى لمبادئ وجودها في عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية وهي المُثُل»[1].

أمّا في حال المخالفة، فيورد ذلك بكل وضوح، على الرغم من ذكره الحكماء بكل عبارات التقدير، وخصوصًا مع ابن سينا، فيذكر الشيرازي في كتابه: «الأسفار»، العديد من آراء ابن سينا، ثم ينقضها ويرفضها، «والعجب أنّه كلّما انتهى بحثه [ابن سينا] إلى تحقيق الهويات الوجودية دون الأمور العامة والأحكام الشاملة، تبلَّد ذهنه وظهر منه العجز»[2] وهذه المسائل التي يخالفه فيها هي: الحركة في مقولة الجوهر، إنكار المُثل الأفلاطونية، إنكار اتحاد العاقل والمعقول، العجز عن إثبات المعاد الجسماني وغيرها[3]. بالمحصِّلة الإجمالية، شكّلت هذه الطريقة عند الشيرازي أساس منهجه في التعاطي الموضوعي، في القبول، أو الرفض، أو الإضافة، أو التعديل، مع آراء أسلافه من الفلاسفة، والحكماء في العصور الإسلامية، وما قبلها من العصور اليونانية والإيرانية وغيرها.

امتاز الشيرازي في موضوعيته بالأمانة العلمية القائمة على توثيق

---

(1) المصدر نفسه، ص331-332.

(2) المصدر نفسه، ج9، ص109.

(3) عالج هذه المسائل في: المصدر نفسه، ص109 إلى 120.

الآراء التي أوردها في مؤلفاته، آخذين بالاعتبار اختلاف الآليات التوثيقيّة وإجراءاتها المعمول بها في منهجيّات البحث الحديثة. فأصل التوثيق معمولٌ به في منهج الشيرازي، وإن اختلف بفعل تطور المناهج البحثية. فقد أشار الشيرازي إلى أسماء الكتب والمصادر بدقة تامة، وباحترام كامل لمؤلفيها(1)، ويذكر أنّها كانت موجودة لديه، أمّا التي لم تكن كذلك، فقد أشار إلى أخذها عن السابقين وكتبهم، أمثال: ابن سينا، والرازي، والملل والنحل للشهرستاني وغيرهم؛ على أنّ الكثير من هذه المصادر القديمة ما زالت قائمة إلى يومنا هذا. لقد شكّل كتاب «أثولوجيا» مصدرًا مهمًّا للشيرازي، مضافًا إلى كُتب أمثال: «الفتوحات المكية» لابن عربي، و«الإحياء» للغزالي، و«الشفاء» لابن سينا، و«شرح التجريد» للطوسي، وشروحات القونوي، وحمزة الفناري، وعبد الرزاق القاشاني، وابن تُركه. وكان يذكر أسماءهم وعناوين مصنّفاتهم عندما يقتبس عنها، وفي ذلك ما يعطي الشيرازي ميزات نذكر منها: الدقة في التحقيق والتوثيق، الأمانة العلمية، القدرة على التمييز بين آرائه وكلماته، وتلك الخاصة بمن نقل عنهم، واعتبار مؤلفاته بكليّتها تاريخًا للفلسفة وللمصطلحات الفلسفية، وتدرُّجها وتطورها في الدلالة والمعنى، وإنْ كان ذلك ليس بغاية ذاتية لدى صاحبها، ومحرِّرها، ومحقِّقها. نذكر في

---

(1) قام أحد المهتمين بآثار الشيرازي، وهو السيد جعفر سجادي، بعمل إحصائي جيد للمصادر التي استفاد منها الشيرازي في مؤلفاته، مع ذكر مؤلفيها. فبلغ عدد الذين أخذ عنهم ووثّقه حوالي خمسة وتسعين عالِمًا بين متكلم وفيلسوف وحكيم وراوٍ ونحويٍّ ومفسِّر وصوفيّ، وحكماء واليونان وغيرهم. أما عدد المصادر التي ورد ذكرها في كتاب الأسفار للشيرازي فهي بحدود المئة. (سجادي جعفر سجادي، **قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين**، ط1، معهد المعارف الحكمية، بيروت، 2006م، ص8 إلى 14).

هذا السياق نموذجين استخدمهما الشيرازي في كتابه «الأسفار»، **الأول**: في مورد الاقتباس عن «الرسالة الذهبية» لفيثاغورس، ذكر أنّها «موجودة عندنا»[1]؛ **أمّا الثاني**: ذِكْرهُ لزينون (Zeno of Citium): «لهذا الفيلسوف برهان مخصوص... نقله بعض أفاضل المتأخرين في تصانيفه وتلك الرسالة موجودة لدينا»[2].

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص308.

(2) المصدر نفسه، ج5، ص235.

الفصل الثاني

الشهود[1] في المنهج الصدرائي

يرتكز الشهود عند الشيرازي على البُنْية الميتافيزيقية التي أسّسها عن الوجود في حركته التواصلية الصعودية نحو التجرد الأتم، في وحدة أصيلة شخصية، تترتّبُ في أطوار متفاوتة في الشدة أو الضعف، في القرب أو البعد عن التقدُّس والتألُّه. يُشكّل الوجود الإنساني بجوهره أعلى نماذج التمظهر الوجودي في رحلته نحو التحقق والتجرد، بفعل ما أُوتيَ من المواهب والقابليات القادرة على احتواء الوجود بكليّته، في إطارٍ من التجرّد الذاتي الداخلي، مستعينًا بالقوى الباطنية الإدراكية، التي تخوِّله عبور المعارف الحسية، والخيالية، والعقلية، وصولًا إلى المعرفة الكلية، حيث يكون التحقّق بالمعرفة الإشراقية عبر التجرّد الأعلى. إنّ المعرفة الكلية ليست من قبيل الحركات الفكرية والذهنية؛ بل هي ضربٌ من النور، يحصل بفعل الحركات التّكامُليّة للنفس الإنسانية في سياق التجرّد والتحقّق بالوجود الأتم. لقد بنى الشيرازي منهجه على محورية

(1) «الشُّهود: رؤية الحقّ»، (محمد علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مصدر سابق، ج1، ص1044).

الشهود، باعتباره يلعب دور الإنتاج المعرفي الرئيسي، حيث «يُشكِّل مسلكُ الإشراق النقطةَ المركزية في أعمال الملا صدرا الواسعة»[1]. ففي الإشراق اتحادُ النفسِ بالوجود، والتحقّق بمعرفته معرفةً حضورية واسعة، تمنح النفس قوةَ كشفِ الحقائق والاتحاد بها، فيصبح العارِف والمعروف، العالِم والمعلوم، الكاشِف والمكشوف، في بوتقة وجودية واحدة، فالعرفان والشهود عند الشيرازي يمثّلان أعلى أشكال المعرفة في منهجه من حيث الإنتاج، وإنْ كانت الأصالة لديه هي للنص الديني. إنّ شكلَ الحكمة المتعالية الشيرازية هو شكلٌ عرفانيٌّ، بمعنى أنّ بُنيتها لا يعوزها من الناحية الفلسفية والبحثية شيء على الإطلاق من حيث المضمون، أي المكاشفات[2].

يرتبط مصطلح «الشهود» بالاشتراك اللفظي مع العديد من المصطلحات ومشتقّاتها التي استخدمها الشيرازي في مؤلفاته، إلا أنّ معاني هذه الألفاظ قد تتفاوت طوليًّا بالمعنى المقصود بها بحسب السياق المستخدمة فيه، أو بحسب المعنى الاصطلاحي الذي عناهُ الشيرازي في محلِّه[3]. أما «الشهود» المستخدم هنا، فهو بحسب

---

(1) Morris, Winston, The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra, Opcit, p:6.

(2) محمد الخامنئي ومجموعة من الباحثين، **الملا صدرا والفلسفة العالمية المعاصرة: بحوث مؤتمر الملا صدرا**، مصدر سابق، ص113.

(3) وهذه الألفاظ هي: الشهود، الكشف، العرفان، النور، الإشراق، الإلهام، العيان، الذوق، والحضور. بحث الشيرازي هذه الألفاظ، ومعانيها، ومراتبها، وارتباطها ببعضها، في العديد من مؤلفاته، نذكر منها: **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص224 و291؛ **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج2، ص237؛ ج4، ص113؛ **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق، ج1، ص45؛ ج4، ص219 و288؛ ج6، ص233؛ ج3، ص97.

نظره، الكشف[1] المعنوي، لا الصوري[2]. إذ إنّ الكشف لديه قسمان: صوري ومعنوي. أمّا الصوري فهو ما يحصل للإنسان في عالَم المِثال عن طريق الحواس الخمس[3]، أمّا المعنوي فهو ما يحصل له في عالَم المعنى، ومصدره القلب الإنساني، أي النفس الناطقة. فيتبيّن أنّ مصدر الكشف الصوري هو عالَم المِثال، الذي يتَّصف بالتجرد الجزئي، وهو المجرَّد ذاتًا، والمادي تعلّقًا، أو عالَم العقل في مرتبة النفس الناطقة المجردة تمامًا. وأمّا الكشف المعنوي، فهو المجرَّدُ عن صُوَرِ الحقائق، وهو ظهور المعاني الغيبية والحقائق العينية، دون إضافة التمثّلات والصُّور، الذي هو خاصة الكشف الصوري المذكور أعلاه. والكشف المعنوي يكون عادة من غير استعمال المقدمات والقياسات. وهو على مراتب:

أوَّلها: الحدس[4].

ثانيها: النور القدسي، وهما أدنى مراتب الكشف المعنوي.

---

(1) «الكشف عند أهل السلوك هو المُكاشفة، وهي رفْعُ الحجاب، الذي بين الروح الجسماني، الذي لا يمكن إدراكه بالحواس الظاهرة. . . .وقد تُطْلقُ المكاشفة على المُشاهدة». (محمد علي التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، مصدر سابق، ج2، ص1366).

(2) مشتق من الصُّوَر والتمثُّلات.

(3) فالمكاشفة الصورية قد تكون عن طريق المشاهدة أو التمثّلات البصرية، أو التمثلات السمعية، أو اللمسية، أو الشّمّية، أو الذوقية (من الحواس الخمس).

(4) «الحدس هو سرعة الانتقال من المبادئ إلى المطلوب بحيث يكون حصولهما معًا، وفيه تسامح إذ لا حركة في الحدس، ولذا يقابل الفكر. وقيل هو جودة النفس إلى اقتناص الحدود الوسطى من تلقاء نفسها، وقيل هو تمَثُّل الحدّ الأوسط وما يجري مجراه دُفْعة في النفس». (محمد علي التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، مصدر سابق، ج1، ص626).

ثالثها: الإلهام[1] الذي يحصل في القلب، الحاوي للمعاني والحقائق.

رابعها: الشهود الروحي الذي يحصل في مرتبة الروح، وهو أَخْذٌ للمعاني الحقيقية عن الله من غير واسطة على قدر الاستعداد[2].

إذًا، المقصود بالكشف هو الحدس، والنور، والإلهام، والشهود الروحي، التي هي عين الشهود، ولكن كُلٌّ في مرتبته، فالمكشوف يكون بحسب قوة المكاشَف، والمرتبة الشهودية تكون على قدر التجرّد، والحركة الفعلية التكامُليّة. تتّصل مراتب الشهود بعلاقة طولية في ما بينها، بمعنى أنّ العاليَ منها مستوعبٌ للداني دون أنْ يغادر علوَّه، وأنّ الدانيَ يحتاج إلى قابلية واستعداد إضافيّين ليتّحد بالعالي.

الشهود ليس غاية بذاته، وإنْ طلبه السالكون في سياق الترقّي المعرفي الصعودي الارتقائي، إلا أنّه وسيلة للتجاوز والانعتاق[3] من مرتبة المعالجة الفكرية للحقائق إلى اختبارها المباشر، والاتحاد بها. فهو، وإنْ بدأ في أوّل الأمر بالحركات العقلية الإدراكية المفاهيمية، التي هي مرحلة اليقظة والإطلال على عالَم النور والحدس، إلا أنّه في نهاية الطريق يتجاوز المفهوم إلى الذوق والعرفان، وهما بعيدا المنال عن أنْ

---

(1) «الإلهام هو إلقاء معنًى في القلب بطريق الفيض أي بلا اكتساب وفكر ولا استفاضة؛ بل هو واردٌ غيبيٌّ وَرَدَ من الغيب، وقَدْ يزداد من الخير ليُخْرِج الوسوسة». (المصدر نفسه، ج1، ص256-257).

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص225-227.

(3) «العِتْقُ، بالكسر: الكَرَمُ، والجمال، والنجابة، والشرف، والحرِّيَّة... عَتَقَ العبدُ يَعْتِقُ عِتْقًا... خرج عن الرِّقّ». فالانعتاق هو التّحرُّر من أَسْرِ الأفكار لمعاينة الحقائق مباشرةً. (محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مصدر سابق، ج2، ص1202).

تنالهما قوة العقول والبحث، «فأكثر أهل العلم لا يتجاوزون عن طور الفكر، والآحاد منهم مرزوقون بالحدس، والأوحدي منهم له القوة القدسية»[1]، فالشهود ليس شريعةً لكل طالب، وأبوابه لا تُفتح لكل قارع، لأنّ الإيمان غير العلم والإدراك، ولأنّ الإدراك حظّ العقل، والإيمان حظّ القلب[2]؛ إذ البحثُ شريعةُ العقلِ، والكشفُ شريعةُ الإيمان. يقع الكشف في نهاية المسير الإدراكي، ويتحقق من خلاله الكاشِف أو الشاهِد بالحقائق العينية والغيبية؛ فعلمُ المكاشفةِ علمٌ آليٌّ من هذه الحيثية والجهة، وأمّا «العلم باليوم الآخر فهو الإيمان بالقيامة والقبر والبعث والحشر والحساب والميزان... وهذه غاية العلوم الكشفية»[3].

وفي موردٍ آخر يقول الشيرازي: «حقيقة الإلهام إفاضة الله علمًا في القلب»[4]، والعلم المُفاض على القلوب هو العلم اللدني، أو العلم النوري كما سُمّي في القرآن الكريم[5]، كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾[6]. والشواهد على هذا المعنى في آثار الشيرازي كثيرة جدًّا.

إنّ الغاية المنشودة والهدف الأسمى من الشهود هو الوصول إلى

---

(1) حسن زادة آملي، **سرح العيون في شرح العيون**، ط1، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، قم، 1421هـ/ 2001م، ص30.

(2) روح الله الخميني، **جنود العقل والجهل**، تعريب: أحمد الفهري، ط1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 2001م، ص71.

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين**، ط1، دار المحجة البيضاء، بيروت، 2005م، ص15.

(4) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **كسر أصنام الجاهلية في الرد على الصوفية**، مصدر سابق، ص120.

(5) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **رسالة الأصول الثلاثة**، مصدر سابق، ص109.

(6) سورة المائدة: الآية 15.

المعرفة الحرة، كما يصفها الشيرازي، التي هي ليست بغاية لأيِّ شيء آخر؛ بل هي غايةٌ بذاتها، وغايةُ الغايات، ومنتهى الآمال، فيقول: «فأرْفَعُ علوم المكاشفة وأشرفها هي معرفة الله سبحانه، وهي الغاية التي تُطلب لذاتها، . . . وهي المعرفة الحرة التي لا تعلُّقَ لها بغيرها، وما عداها من المعارف والعلوم فهي عبيد وخدم بالإضافة إليها، فإنها تُراد لأجلها، ولا تُراد هي لأجل شيء آخر، فلا غاية لها لأنّها غير آلية، وباقي العلوم إنّما تراد لأجلها»[1]. فللمعرفة الحرة خصائص وميزات منها:

أوّلاً: هي مُنتجُ الكشف والشهود، والشهود يلعب دور الشرط المُعِدِّ لحصولها، وليس سببًا أو علّةً لها؛ إذ العلة هي المفيض للكشف وهو البارئ تعالى، فهي إنّما تُلقى في القلب من أعلى.

ثانيًا: هي معرفة الله، فالإنسان عندما يعيش عرفان الله فهو حرٌّ؛ إذ المعرفة الحرة هي العلم الإلهي والفن الربوبي[2]، حيث ينكشف للعارِف جلالُ الله تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله[3].

ثالثًا: هي غاية بذاتها، وتُطلب لذاتها، فليس وراءها غاية تُقصد، ولا هدف يُرمى، فليس وراء عبادان قرية[4]، وليست علومًا آلية لغيرها من العلوم.

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **كسر أصنام الجاهلية في الرد على الصوفية**، مصدر سابق، ص75.

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **رسالة الأصول الثلاثة**، مصدر سابق، ص69.

(3) المصدر نفسه، ص74.

(4) عبارةٌ مستخدمة عند العرفاء والصوفية للدلالة على الوصول والفناء في المحبوب وهو البارئ تعالى؛ إذ ليس وراء ذلك غاية ومطلوب آخر.

رابعًا: كل المعارِف والعلوم البحثية، والسلوكات العملية، والحركات التكامليّة الجوهرية، هي من قبيل الخدم والعبيد لها، بمعنى أنّ كلَّ ما عداها من العلوم النظرية أو العملية هو آلات وشروط ضرورية، وإنْ كانت غير كافية وحدها لتحصل في النفس الإنسانية القدسية، المتنوِّرة بنور الآيات الآفاقية والأنفسية[1]؛ إذ فرقٌ كبير بين علوم النظَّار، وعلوم ذوي الأبصار، كما بين أنْ يعلمَ أحدٌ حدّ الحلاوة، وبين أنْ يذوق الحلاوة[2].

1 ـ التصوف والعرفان: المواجهة بين الشيرازي والصوفيّة الكلاسيكيّة

جاء في «موسوعة كشاف الاصطلاحات» للتهانوي مصطلح «التصوُّف»، حيث أورد تعريفه بناءً لمختلف المشارب، إلا أنّ جميعها تقترب من المعنى العام لهذا المصطلح، فهو: «تصفية القلب عن موافقة البريَّة، ومفارقة الأخلاق الطبعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدعاوى النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلّق بالعلوم الحقيقية، . . . وفي اصطلاح أهل العرفان: تطهير القلب من محبة ما سوى الله، وتزيين الظاهر من حيث العمل والاعتقاد بالأوامر، والابتعاد عن النواهي، والمواظبة على سُنّة النبي (ص)»[3]. فالتصوُّف طريقة في

---

(1) «ولهذا يكون إدراك الحق ومشاهدة جماله وجلاله عند العرفاء والحكماء الإلهّيين أقصى الكمالات وألذّ السعادات». (محمد بن إبراهيم الشيرازي، **كسر أصنام الجاهلية في الرد على الصوفية**، مصدر سابق، ص165).

(2) المؤلف نفسه، **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق، ج7، ص10.

(3) محمد علي التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، مصدر سابق، ج1، ص456-457.

السلوك العملي، نشأت في البيئة الإسلامية الأولى في القرن الثاني للهجرة/ القرن الثامن للميلاد، بعد جيل الصحابة، والتابعين، وأتباع التابعين، وذلك عند نشوء الانحراف السلوكي والاجتماعي[1]. اعتُبر التصوُّف وما زال «علامة على الزهد والتقوى وعدم الاعتناء بالدنيا»[2]، ومنهج وطريقة زاهدة مبنيّة على أساس الشرع، وتزكية النفس. لم يعرف تاريخ التصوّف من بداياته حتى القرنين السابع والثامن الهجري/ القرنين الثالث عشر والرابع عشر، أيّ حركات فكرية أوعلوم قائمة على أساس البحث والبرهان، وقواعد الأصول النظرية[3]، حتى جاد الزمان بأمثال: السيد حيدر الآملي، ومحي الدين بن عربي وأتباعهما، فشهد انطلاقاتِ تأسيسٍ للبُعد النظري لطريقة السلوك العملي والصوفي، وعرضِ الحالات المعنوية التي تحصل للمتصوِّفين على الأسس النظرية والعقلية، ومطابقتها لمحتوى النص الديني، ببُعديه: القرآني والنبوي، الأمر الذي بلغ أوجَهُ مع صدر الدين الشيرازي.

أمّا العرفان فهو «العلم بأسرار الحقائق الدينية، وهو أرقى من العلم الذي يحصل لعامة المؤمنين، والعرفاني هو الذي لا يقنع بظاهر الحقيقة الدينية؛ بل يغوص في باطنها لمعرفة أسرارها... وخلاصته أنّ العقل

---

(1) يقول ابن خلدون في مقدمته: «فلما نشأ الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختصَّ المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوِّفة». (عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، ط1، دار صادر، بيروت، 2000م، ص357).

(2) ضياء الدين سجادي، **التصوف والعرفان**، مجلة المحجة، العدد الأول، بيروت، تشرين الأول 2011م، ص10.

(3) وهو ما تشهد به كتب الصوفية الأوائل أمثال القشيري وغيره.

البشري قادر على معرفة الحقائق الإلهية... وهو البحث في منشإ المعرفة، وطبيعتها، وقيمتها، وحدودها، بحثًا نظريًا محضًا»[1]. على الرغم من التحفّظ على بعض العبارات الواردة في هذا التعريف، إلا أنّه بحسب النظرة الشيرازية، يُعتبر العرفان طورًا وراء طور العقل البشري، وهو من مختصّات القلب الإنساني. كما إنّه في المبدإ الكلي العام، يبقى مشيرًا إلى أصل معنى العرفان، وهو استناده الى المعرفة بحثًا عن الحقيقة، وليس كما هو حال الصوفية، الذين غلبت عليهم أمارات الطريقة[2] والزهد، دون الغوص في الأسس المعرفية لحالة العبادة والتقوى والزهد. يشير ابن سينا في النمط التاسع من «الإشارات والتنبيهات» إلى أنّ للعارفين مقامات ودرجات: «المُعرض عن متاع الدنيا وطيّباتها يُخصُّ باسم: «الزاهد»، والمواظب على فعل العبادات، من القيام والصيام ونحوهما يُخصُّ باسم «العابد»، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت، مستديمًا لشروق نور الحق في سرِّه يُخصُّ باسم: «العارف»، وقد يتركب بعض هذه مع بعض»[3]. وفي ذلك أيضًا تماهٍ مع الاختلاف بين التصوِّف والعرفان، فالتصوُّف بما هو ملاك الزهد والعبادة، وهو أحد مقامات العارفين، يتعلق بالشؤون العملية السلوكية

---

(1) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، مصدر سابق، ج2، ص72-73.

(2) «الطريقة هي طريق موصِلٌ إلى الله تعالى كما إنّ الشريعة طريق موصِلٌ إلى الجنّة، وهي أخصّ من الشريعة لاشتمالها على أحكام الشريعة من الأعمال الصالحة البدنية والانتهاء عن المحارم والمكاره العامة، وعلى أحكام خاصة من الأعمال القلبيّة والانتهاء عمّا سِوى الله تعالى كله». (محمد علي التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، مصدر سابق، ج2، ص1133).

(3) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **الإشارات والتنبيهات**، شرح: نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، لا ط، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1993م، ج4، قسم التصوّف، ص57 - 58.

بما هو دون الفكر والتأمل، اللّذين هما شأن العارِف. أمّا العرفان فهو أمرٌ يتضمّن التصوُّف، دون العكس، فلا يكون العارِف عارِفًا ما لمْ يكنْ صوفيًّا، ولكن الصوفيَّ ليس بالضرورة أنْ يكونَ عارِفًا.

ينقسم العرفان عند الشيرازي إلى قسمين: العرفان النظري أو العلمي، والعرفان العملي.

الأول: ويتكفّل بوضع الأسس والبنيان العلمي لتفسير الوجود ومراتبه ونظامه، وهو يتخذ من العلوم المنطقية والفلسفية والبرهانية دور الأداة والوسيلة، لا دور التأسيس والإنتاج، دور التفسير لا دور البناء، دور المنظم كما هو حال العلوم البرهانية المنطقية بالنسبة إلى الفلسفة. يستند العرفان النظري الى الشهود في عملية التأسيس والبناء، «فالعرفان العلمي يتعهد تفسير الوجود ونظامه وتجلّيه ومراتبه على أسس المكاشفة والشهود، لا على أسس الاستدلال العقلي»[1]، فالعرفان هنا اتّحاد بالمعرفة الربوبية الحقة، ووسيلته القلب، لا العقل.

الثاني: العرفان العملي، وهو علمٌ ومنهج في كيفية الحركات العملية، وهو يختلف عن التصوف القائم على السلوك دون العلم بالكيفية، المبني على أُسس العرفان النظري. فالعرفان العملي مرجعه العرفان العلمي، وإنْ كان العملي هو بذاته أيضًا علمًا تتكئ عليه معرفة أصول الحركات العبادية والسلوكية؛ ومن هنا قد يكون منشأ الاشتباه عند الكثيرين بالربط بين التصوف والعرفان، على اعتبارهما أمرًا واحدًا

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص26.

بالحقيقة. إنّ العرفان العملي يتعهد تفسير الكيفية السلوكية إلى الغايات الكمالية القصوى، بالاستناد في بحوثه وتبياناته على أسس مسبقة من العرفان العلمي[1].

يترتب العرفان عند الشيرازي في أقسام ستة:

الأول: وهو المعروف بعلم الربوبية، مشتمل على ثلاث مراتب: معرفة الذات ومعرفة الصفات ومعرفة الأفعال.

الثاني: تعريف السفر للإنسان إلى الله والسلوك نحو الآخرة.

الثالث: تعريف الحال عند معاد الوصول.

الرابع: أحوال السالكين لسبيل الله الواصلين إليه.

الخامس: محاجّة الكفار وإيضاح مخازيهم وكشف أباطيلهم بالبرهان الواضح.

السادس: تعريف عمارة المنازل للطريق وكيفية التأهب للزاد والاستعداد للمرجع والمعاد[2].

إنّ الترتيب الذي وضعه الشيرازي للعرفان يُظهِر مدى الاتّساع والشمولية الذي يتجاوز التصوُّف بما هو معروف عند أهله، وإنْ كان الشيرازي لا ينكر على نفسه، ولا على الآخرين ما للتصوُّف من دور في عملية الارتقاء والتجرّد، وعدم نكران الشريعة والطريقة والحقيقة، التي طالما أوردها المتصوِّفون في كتبهم. فالعرفان بنيان شامخ، وصرح

---

(1) المصدر نفسه، ص27.

(2) المصدر نفسه، ص129 - 134.

عظيم، شُيِّد في رحلة التكامل الإنساني في البيئة الإسلامية منذ بداياتها، وصولاً إلى الغزالي، وابن عربي وغيرهما من أعاظم المتصوِّفين، الذين استفاد منهم الشيرازي في تشييد هذا الصرح؛ فهو مدين لهم ولتجاربهم الذاتية، ولحكاياتهم في هذا الفن، خصوصًا ابن عربي الذي ترك كلَّ التأثير اللاحق في البيئة الإسلامية، بما فيها آثار الشيرازي، الذي بنى منظومته الخاصة التي أبرزت «التناقض الجليَّ بين فلسفته وكتاباته من جهة، وابن عربي والصوفية بمؤسساتها وآدابها وسلوكها من جهة أخرى... فقد قام الشيرازي بنقلة جادة من التركيز على التجربة الذاتية التي صبغت أعمال الصوفية إلى منظور أوسع إدراكًا»[1].

إنّ المنظور الشامل، والأفق الواسع، والمنهج المتين، وَضَعَ الشيرازي في كثير من الأحيان أمام التحدي والاختلاف مع الصوفية الكلاسيكية، التي تبادل معها النقد والتجريح، انطلاقًا من المناهج المختلفة التي سلكها كلٌّ واحدٍ منهما، والرؤية الشاملة التي بنياها، مع تداخلها بالعوامل السياسية والاجتماعية، على أنّ الشيرازي لمْ يُنكر الصوفية بالكلية؛ بل حاول تصحيح مسارها وسلوكها، باعتبار أنّ التصوُّف: «علم من العلوم الشرعية الحادثة في المِلّة... وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد في ما يُقبِل عليه الجمهور من لذّةٍ ومالٍ وجاهٍ»[2].

أمّا ما وقعت فيه الصوفية من الانحراف، فقد واجهه الشيرازي لأسباب عدّة، على أنّ عرفانه التقى مع الصوفية في الأداة المعرفية

---

(1) James Winston Morris, **The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of MullaSadra**, Opcit, p:36.

(2) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، مصدر سابق، ص356.

الأصيلة، والقوى الإدراكية الباطنية، التي هي القلب وضرورة تصفيته وتنقيته بالزهد والعبادة والسلوك الديني الشرعي؛ فالجهاز العرفاني الشيرازي «يستند إلى القلب كمحور للكشف والمشاهدة التلقائية من غير نظر ولا استدلال»[1]، كما هو حال الصوفية، حيث يلتقي عرفان الشيرازي مع التصوف الكلاسيكي.

نعرض الآن بعض الأسباب التي جعلت عرفان الشيرازي يقف في مواجهة بعض أصناف الصوفية:

الأوَّل: إعراض المتصوِّفين عن الجمع بين مسلك الرياضة الروحية، ومسلك الحكمة النظرية القائمة على البرهان والاستدلال. وهذا التفكيك بينهما يورث الضلالة، ويُبعد عن الهدف، والمسلك الروحي لا ضابط له سوى الشريعة والعقل وعلم الربوبية، ومشكلة بعض المتصوِّفين هي في إنكارهم جدوى العقل والفلسفة، والشيرازي «يلوم بعنف وخشونة بعض الصوفية الذين يعدُّون الفعالية العقلانية شيئًا هباءً»[2]، وهو في ذلك يمثِّلُ نوعًا من المعنوية العالية مع احترامها للغة التصوف، إلا أنّه لا يرتبط بأيّ طريقة صوفية. فالتهذيب والرياضة يكونان للنفوس والعقول على حدِّ تعبير الشيرازي نفسه: «إذا أرادوا [أي الصوفية] فتح أبواب الحكمة والمعرفة للمتعلّمين وكَشْف الأسرار للمريدين، أنْ يروضوهم أوَّلاً بفنون الرياضات النفسية والبدنية، ويهذِّبوا عقولهم بصنوف التأديبات الشرعية والحكمية، كي تصفوَ نفوسهم، وتتهذَّبَ عقولهم»[3]. والنفوس

(1) يحيى محمد، **مدخل إلى فهم الإسلام**، مصدر سابق، ص226.

(2) هنري كوربان ومجموعة من الباحثين، **فلسفة صدر المتألهين الشيرازي: المباني والمرتكزات**، مصدر سابق، ص120.

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **كسر أصنام الجاهلية في الرد على الصوفية**، مصدر سابق، ص53.

الإنسانية مراتب ودرجات، لا يلغي بعضها بعضَها الآخر؛ بل يجيبُ أحدها الآخر في حركة دائرية جدلية، تغذي كل واحدة منهما الأخرى، فالنفس «هي الروح العقلي والقلب المعنوي»[1] معًا، ولها أحوال متفاوتة تتطور معًا في حركة طولية، لا عرضية. فمن يشرع في المجاهدة والرياضة لتلطيف سرِّه ليصبح محل الكشف «قبل المعرفة وإحكامها بالعبادات الشرعية فهو ضال»[2]، لأنّه نظرٌ بعين واحدة، ومَنْ ظنَّ أنّ طريق المعرفة والحكمة دربٌ موصِلٌ، وسبيل مؤدٍّ، دون «طريق الرياضات والمجاهدات الشرعية والحكمية»[3]، فقد نظر بالعين الأخرى، على أنّ سلوك سبيل النجاة، المؤدِّي للسداد، هو النظر بكلتي العينين: عين الرياضة، وعين الحكمة، والتأكيد أنّ محل الكشف عند الشيرازي والصوفية معًا هو القلب، لا العقل؛ فحسب كلام الشيرازي، وتأييد الصوفية: «القلب قَبْلَ أنْ يفيض عليه النور، يجب أنْ يُصفّى ويُجلى من صدإ المعاصي والعلائق، فهو كالمرآة التي يجب أنْ تُصفّى من الشوائب»[4]، مع البقاء على الاختلاف الجوهري بينهما في مسألة العقل، حيث إنّ الشيرازي ينكر على الصوفية إبطالها العقل عند طور الكشف[5].

الثاني: إعراضهم عن أحكام الشريعة الظاهرة بدعوة الوصول والقرب. بناءً لقولهم، فإن غايةَ الشريعةِ الوصولُ إلى مقام القرب، وعند

(1) المصدر نفسه، ص122.
(2) المصدر نفسه، ص35.
(3) المصدر نفسه، ص16.
(4) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **رسالة الأصول الثلاثة**، مصدر سابق، ص223.
(5) يحيى محمد، **مدخل إلى فهم الإسلام**، مصدر سابق، ص276.

تحقّقهم به، فلا داعي للأعمال الشرعية الظاهرة، والحركات البدنية الفارغة. يلتقي الشيرازي في هذه المواجهة مع كثيرين من المتصوِّفين الأصيلين مثل القشيري[1] الذي وضع رسالته الشهيرة «الرسالة القشيرية» في معرض ردِّه على الصوفيّين الذين أنكروا الشريعة، حيث صرّح القشيري في مقدمة رسالته: «حتى أشاروا [أي المنحرفون من الصوفية] إلى أعلى الحقائق والأحوال، وادَّعوا أنّهم تحرّروا من رقِّ الأغلال، وتحقَّقوا بحقائق الوصال، وأنّهم قائمون بالحق، تجري عليهم أحكامه، وليس لله عليهم في ما يؤثرونه أو يذرونه عتب ولا لوم»[2]، أي حرَّروا أنفسهم من الالتزامات الشرعية، وهو الداعي الذي جعل القشيري يؤلِّف هذه الرسالة سنة 437 للهجرة/ 1045 للميلاد[3]، أي قَبْلَ حوالي خمسة قرون من زمن الشيرازي، وذلك لتصحيح المسار الصوفي آنذاك. تكرر هذا المشهد التصحيحي لأكثر من مرَّة في تاريخ الصوفية، حتى وصلت النوبة إلى الشيرازي، حيث بلغ الانحراف الصوفي حدًّا كبيرًا، وكثرت الدعاوى في إبطال أعمال الشريعة من قِبل بعض الصوفيّين بعنوان العشق والوصول، الأمر الذي جعل الشيرازي يتصدّى له، ويضع رسالة خاصة بذلك هي: «كسر أصنام الجاهلية في الرد على الصوفية»، ثم كتاب

---

(1) القشيري: هو أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن، صوفيٌّ من الأعلام، توفي في نيسابور 465 أو 467 للهجرة/ 1073 أو 1075 للميلاد. كان شافعيًّا، وبحث في مسألة الجبر والاختيار من موقع الأشاعرة، له «لطائف الإشارات» في التفسير الصوفي، وأهم أعماله «الرسالة القشيرية» في مصطلحات الصوفية وأقوالهم وأحوالهم، وفي محاربة الفلسفة لنزوعها إلى التجريد. (جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مصدر سابق، ص465).

(2) عبد الكريم القشيري، **الرسالة القشيرية**، تحقيق: معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، ط2، دار الجيل، بيروت، لا تا، ص37.

(3) هذا ما ذكره القشيري في مقدمة رسالته، (المصدر نفسه، ص36).

«رسالة الأصول الثلاثة»، لتصحيح المسار الصوفي في زمانه، فقد ورد في رسالته الأولى في مجال الرد على دعوة الصوفية المنحرفة: «إحداها الدعاوى الطويلة العريضة في العشق مع الله، والوصال معه المغني عن القيام بالأعمال الظاهرة والعبادات البدنية... وهذا فن من الكلام عِظَمُ ضَرَرِهِ في العوام أعظم من السموم المهلكة للأبدان، حتى تَرَكَ جماعة من أهل الفلاح فلاحهم، وأظهروا مثل هذه الدعاوى»[1]. استند هؤلاء الصوفية إلى الطريقة بإهمال الشريعة، بحجة الوصول إلى الحقيقة[2]، على أنّ منهج الشيرازي وأمثاله من أكابر الصوفيّة: الغزالي، ومحي الدين ابن عربي، وحيدر الآملي وغيرهم، هو الجمع بين الشريعة والطريقة والحقيقة، فالأصل في الوصول إلى الحقيقة هو الشريعة، وأمّا المسلك فهو الطريقة. يقول الشيرازي: «واعلم أنّ طريقة تصفية القلب منحصرة في إقامة وظائف العبادة وإدامة مراسم العدالة وإزالة وساوس العادة... وبناءُ الأول على تهذيب الأخلاق وتقويم الملكات، وبناء الثاني على إقامة مراسم العبودية، وأداء الشكر على النِّعم الربوبية والقضايا الإلهية، وبناء الثالث على ترك المألوفات ورفض المستلذات[3] [4]. فتبيّن أنّ

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **كسر أصنام الجاهلية في الرد على الصوفية**، مصدر سابق، ص46 - 47.

(2) «الحقيقة عند الصوفية ظهور ذات الحق بدون حجاب التعيُّنات ومحو الكثرة الموهومة في نور الذات. والحق هو الذات، والحقيقة هي الصفات. ثم أنهم إذا أطلقوا ذلك أرادوا به ذات الله تعالى وصفاته خاصة، ذلك لأن المريد إذا ترك الدنيا وتجاوز عن حدود النفس والهوى ودخل في عالم الإحسان، يقولون دخل في عالم الحقيقة، ووصل إلى مقام الحقائق». (محمد علي التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، مصدر سابق، ج1، ص687).

(3) والأصح أنْ يقول الملذّات.

(4) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **كسر أصنام الجاهلية في الرد على الصوفية**، مصدر سابق، ص129.

مسلك الجمع هو المسلك المُنجي من الانحراف، فالبداية من الشريعة، وتكون بإقامة العبادات الظاهرة والباطنة لغايةٍ، هي تقويم الملكات، بالتخلّي عن الرذائل، والتحلّي بالفضائل. أمّا الطريقة فمُهمَّتُها الخروج عن مألوف العادات والمراسم الاجتماعية إلى اعتماد الطريق الموصِل إلى المقامات والأحوال[1]. وأما الحقيقة فهي تحقيق العدالة من خلال التحقق بالعلم الربوبي والفن الإلهي، والمعرفة بالذات، وبالصفات وبالأفعال الإلهية، فلا حقيقة بلا شريعة وطريقة، ولا طريقة بلا شريعة، والوقوف على الشريعة وحدها ابتداءً ونهايةً لا يوصل إلى الحقيقة.

علاوة على ما تقدم، حارب الشيرازي ظاهرة الشطح الصوفي، «وهي عبارة عن كلام غير متَّزن بدون التفات أو مبالاة، كما هو حال بعض الناس في وقت غلبة الحال أو السُّكر... وفي تعريفات الجرجاني: الشطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، يصدر من أهل المعرفة باضطرار واضطراب، وهو من زلّات المحقّقين، فإنّه دعوى حق يُفْصِحُ بها العارِف، لكن من غير إذن إلهي»[2].

يعتبر الشيرازي أنّ الشطح على صنفين: **الأوّل**، وهو ادّعاء الوصول مقدمة لترك الأعمال الظاهرة، وقد مرَّ توضيحه سابقًا في رد الشيرازي

---

(1) المقام ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب، ويتحقق بضربِ تطلّب، ومقاساة تكلُّف، وما هو مشتغل بالرياضة له، كالتوكل والتسليم. والحال ما يردُ على القلب من غير تعمُّد ولا اجتلاب ولا اكتساب، من طربٍ أو حزن، أو بسط أو قبض. فالأحوال مواهب، والمقامات مكاسب، والأحوال تأتي من الوجود نفسه، والمقامات تحصل ببذل المجهود، وصاحب المقام ممكن في مقامه، وصاحب الحال مترقٍّ عن حاله. (عبد الكريم القشيري، **الرسالة القشيرية**، مصدر سابق، ص56-57).

(2) محمد علي التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، مصدر سابق، ج1، ص1038.

عليه[1]. أما الثاني فهو ما يُقال له «الطّامّات»، بحسب المصطلح الشيرازي، وهو: «صَرْفُ ألفاظ الشرع عن ظواهرها المفهومة إلى أمور باطنة لا يسبق منها إلى الإفهام، كدأبِ الباطنية في التأويلات، وهذا حرامٌ عقلاً وشرعًا»[2]. أمّا عقلاً، فلأنّ نشآت الوجود متعدّدة، ولها في الظاهر، كما لها في الباطن، فلا يجوز الأخذ بواحدة دون أخرى، فكذا الألفاظ لها ظاهر وباطن. أمّا شرعًا، فإنّ الوقوف عند التأويل الباطني دون ضبط العقل أو الشرع، أمرٌ يورث عدم الثقة بالألفاظ القرآنية أو النبوية، والتأويل الباطني وفق هذا المنحى هو صَرْفُ الألفاظ عن مقتضى ظواهرها، ويؤدي إلى فهم لا يوثق به، حيث إنّ «الباطن لا ضبط له بل تتعارض فيه الخواطر، ويمكن تنزيله على وجوهٍ شتَّى وأنحاء تَتْرى»[3]. عِلْمًا أنّ الشيرازي قد أوجد العذر لأكابر الصوفية أمثال الحلاج القائل: «أنا الحق»، وأبي يزيد البسطامي القائل: «سبحاني ما أعظم شأني»، فأوَّلَ كلماتهم على حسن الظن فيهم، فقد قال: «وأما أبو يزيد البسطامي، فلا يصح عنه ما حُكِي عنه لا لفظًا ولا مفهومًا ولا معنًى، وإنْ ثُبت أنّه سُمِع منه ذلك، فلعلَّه كان يحكي عن الله تعالى في كلام يُرَدِّدُه في نفسه؛ كما لو سُمِع وهو يقول: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي﴾[4]، فإنّه ما كان ينبغي أنْ يُقال ذلك إلا على سبيل الحكاية»[5].

---

(1) انظر: هذا الكتاب، ص115 إلى ص119 وما بعدها.

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **كسر أصنام الجاهلية في الرد على الصوفية**، مصدر سابق، ص48.

(3) المصدر نفسه، ص50.

(4) سورة طه: الآية 14

(5) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **كسر أصنام الجاهلية في الرد على الصوفية**، مصدر سابق، ص48.

في الخلاصة، لم ينكر الشيرازي على الصوفيّين صوفيّتهم وزهدهم وتقواهم، إنّما واجه بعض وجوه انحرافهم، كما فعل غيره من الصوفيّين أنفسهم، ولكن تبقى للشيرازي أسبقيته في تطوير علومهم وآدابهم، وإضفاء روح العقل والبرهان عليها، ومطابقتها مع ظاهر الشريعة. مضافًا إلى تحويل علم التصوف من مسلك سلوكي غير مُمَنْهج، إلى مسلك ذي أصول نظرية وعملية سُمّي المسلك المتعالي، الذي جمع فيه العرفان بشقّيه النظري والعملي، وشاد صرحه على أُسُسٍ أبدعها إبداعًا جديدًا، وفتح فيها فتحًا عظيمًا، لم يعْهَده مَنْ سبقه من الحكماء والعرفاء والإشراقيين.

2 ـ المعرفة الشهودية: الأصول والشروط في المنهج الصدرائي

المعرفة الشهودية بحسب الشيرازي، هي معرفة حاصلة لكلِّ أحدٍ في هذا الوجود في نشآته المتعدّدة، لأنّ الهُوُيّات الوجودية ليست إلا تجلّيات أسمائه وصفاته، وهي حاضرة عنده، لكنّ الشهود الحاصل لكلِّ الهويات الوجودية ذو مراتب وشؤون وأطوار. ترتبط المعرفة الشهودية بمقدار الشعور والعلم وسعة الوجود، فكل شيء يُسبِّح البارئ تعالى، ولكن لا نفقه تسبيحهم، ومصدرُ التسبيحِ العلمُ والإدراكُ؛ وعليه، فإنّ «الإدراك البسيط للحق تعالى حاصلٌ لكلِّ أحدٍ من عباده»[1].

إنّ الإدراك الشهودي في نصوص الشيرازي على درجات، منها البسيط، ومنها المركب. أمّا البسيط فهو الحاصل لكلِّ أحدٍ بحسب

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص117.

الفطرة والجبلَّة الأولى لكل هوية[1] وجودية حاصلة في هذا العالَم[2]، فكلُّ من أدرك شيئًا، فقد أدرك الباري[3]، لأنّ الهُوِيّات الوجودية جميعها ليست إلا تجليات للذات المقدسة، فيحصل منه أنّ إدراك كلِّ شيء ليس إلا ملاحظة الذات على وجهٍ من الوجوه، هو وجوده وموجوديته، لأنّ «وجود كل شيء ليس إلا حقيقة هُوِيّته المرتبطة بالوجود الحق القيوم»[4]. إنّ الإدراك الشهودي البسيط المقصود به هنا، هو الإدراك بجميع مراتبه الحسية، والخيالية، والعقلية، أو الإدراك الحصولي أو الحضوري، فكلها تجليات ذات الحق تعالى.

أمّا الإدراك الشهودي المُركّب، كما يُسمِّيه الشيرازي، فهو ما لا حصول له لأي أحد؛ بل يحتاج إلى شعور ووعي أوسع وأشمل، وهو ما يحتاج إلى الإعمال والنظر والمجاهدة والسعي. فإذا كان الشهود البسيط هو من الإدراك التكويني القهري للكائنات جميعها، فإنّ الشهود المركّب

---

(1) الهُوِيّة: «بِضَم الهاء وياء النسبة هي عبارة عن التشخّص وهو المشهور بين الحكماء والمتكلِّمين. وقد تُطلق على الوجود الخارجي، وقد تُطلق على الماهيّة مع التشخّص وهي الحقيقة الجزئيّة». (محمد علي التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، مصدر سابق، ج2، 1746).

(2) ودلالة ذلك في كلام الشيرازي ينقله في رسالته «أجوبة المسائل الكاشانية» : "فللنبات في مرتبة تجسُّمه تصور ضعيف بذاته وبحركاته وبأفاعيله، فلم يكن شعوره في درجة شعور ذوي الحواس الحيوانية، فلكل فعل وحركة شعورٌ لائقٌ به. . . وأما الأفاعيل الذاتية فهي تنبعث من الشعور الذاتي والتسبيح الفطري من الموجودات، المنطوي شهودها لذواتها في شهودها للحق الأول، وهي ذوات الساجدة للحق، الشاهدة المسبِّحة له، دائمًا، قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدَهِ﴾. محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مجموعة رسائل فلسفية**، مصدر سابق، أجوبة المسائل الكاشانية، ص194).

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص117.

(4) المصدر نفسه.

يدخل في إطار الإدراك التشريعي الإرادي، وهو مختصّ بالكائن الإنساني، ذي الشعور والوعي اللامتناهي بحسب ارتباطه الأسمائي والصفاتي بالذات المقدسة، لأنّ الإنسان الذي عُرضت عليه الأمانة[1]،هو مجمع تجلّي الصفات والأسماء جميعها بحسب الطاقة الإنسانية، واستعدادها لتلقّي هذا الشهود المركّب، الناتج عن الحركات الإدراكية الإنسانية فقط؛ إذ «الإدراك المركّب سواء كان على وجه الكشف والشهود... أو بالعلم الاستدلالي، هو ليس مما حاصل [يحصل] للجميع [أي جميع الكائنات] وفيه يتطرق الخطأ والصواب»[2]، في حين أنّ الإدراك الشهودي البسيط ليس مما يرد عليه الخطأ، بحكم التوجُّه الفطري التكويني القهري.

يُستنتج من النصوص التي وضعها الشيرازي، أنّ للمعرفة الشهودية[3] أصولاً وأسسًا، ليست ممّا يدركها كلُّ أحدٍ؛ بل لها أهلها وخواصها، ونحن سنعرض هذه الأصول بحسب ما وصلت إليه الهمَّة والنظر:

أوَّلها: معرفة النفس وإزالة الحجب بينها وبين الحقائق العينية والمعارف الحقة اليقينية. تمثِّل المعرفة القلبية أساس الإيمان والشهود،

(1) «فإنّ تلك الأمانة عبارة عن قبول الفيض الإلهي بلا واسطة، ولهذا سُمِّي بالأمانة، لأنّه من صفات الحق فلا يتملكه أحد، وقد اختصّ لقبول هذا النور الإنسان... وبذلك النور صحَّ له الخلافة الإلهية المختصّة به من بين المخلوقات». (محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مجموعة رسائل فلسفية**، مصدر سابق، أجوبة المسائل الكاشانية، ص203).

(2) المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص117 - 118.

(3) المقصود بها المعرفة الشهودية المركبة، لا البسيطة.

وأصل المعرفة القلبية معرفة النفس، فهي محلُّ التجلِّي والإدراك، وهما متَّحدان، فلا معرفة بدون شهود النفس لذاتها؛ إذ المعرفة شعور وحركة داخليّان، وتفاعل ذاتي، وأمرٌ وجودي، والنفس حقيقة الإنسان وروحه، «فمَنْ لا معرفة له بالنفس لا وجود لنفسه، لأنّ وجود النفس عين النور والحضور والشعور»[1]، وهو منطلق كل معرفة وإيمان وشهود، فإنّ من عرف نفسه، فقد عرف ربه، والنفس على شاكلة وصورة الرب.

من هنا ارتبط علم النفس الفلسفي عند الشيرازي ارتباطًا وثيقًا بعلم المعرفة والوجود والمعاد والمصير الإنساني. لا يكون الشهود ما لم يتحقق العلمُ بالنفس وبأحوالها وبدرجاتها، فهو بمثابة المقدمة الضرورية لإدراك حقائق الإيمان: الآخرة والحشر وغيرها، ولا يكفي مجرد المعارف الذهنية والفكرية، «فإنّ كثيرًا من أهل العلم والمعرفة غافلون عن أحوال النفس ودرجاتها ومقاماتها يوم القيامة، ولا يؤمنون بالمعاد حق الإيمان، وإنْ كانوا يقرون به باللسان»[2]. والنفس ذات مراتب أقصاها المرتبة القلبية، حيث «إنّ أفضل أجزاء الإنسان هو القلب الحقيقي»[3]، ولم يقلْ العقل النظري، فشرف العلم من شرف موضوعه، ومرتبة معلومه، فإذا كان حظّ العقل النظري هو المعلوم الحصولي الفكري، فإنّ معلوم القلب هو عين المعلوم الحاصل لدى العالِم. فالعقول تدرك الصور والمعاني، أمّا القلوب فتدرك عين الحقائق، لا أشباحها، أو أوهامها، وهي علوم حضورية في ذات النفوس والقلوب،

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **رسالة الأصول الثلاثة**، مصدر سابق، ص120.

(2) المصدر نفسه، ص121.

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **كسر أصنام الجاهلية في الرد على الصوفية**، مصدر سابق، ص33.

فلها الأفضلية كون معانقتها للمعلوم الأشرف، على أنّ الأشرف من بين هذه العلوم الحقة، التي تدرك بالقلب الحقيقي، والذي هو رئيس القوى والأعضاء، العلم بالله[1]. إنّ هذا العلم ليس من قبيل العلوم الظاهرة التي تحصل بالبحث؛ بل ما ينكشف للعارِف والشاهِد من أحوال الغيب والربوبية، بحسب الطاقة الإنسانية ودرجتها، و«المعرفة إنْ كانت حاصلة في القلب، فهي بعينها تستكمل وتنقلب مشاهدة صريحة، وإنْ كانت حاصلة في النفس المدبرة للبدن تنقلب في الاستكمال عقلاً مفارِقًا، ولا يكون بين المشاهدة في الآخرة والمعلوم في الدنيا اختلاف إلا من حيث زيادة الكشف وتمام الوضوح»[2].

ثانيها: الألم والمعاناة من مفارقة الحقائق. الألم هو حالة إدراكية شعورية، يعيشها الطالب للحق، ويتقلب فيها بحرقة وبحزن على البُعد، والتفرّق عن أصل وجوده وكينونته، ولا يرتفع الألم، إلا بإدراك الملائم لمقام النفس وأحوالها. يعرِّف الشيرازي اللذة والألم بقوله: «اللذة كمال خاص بالمدرِك بما هو إدراك لذلك الكمال، والألم ضد كمال خاص بالمدرِك بما هو إدراك لذلك الضد»[3]. فاللذة والألم حالتان إدراكيّتان معرفيّتان، تحصلان للمدرِك وللعارِف. وحيث إنّ الإدراك أمرٌ وجودي، وليس عدميًا او اعتباريًا، ونظرًا إلى الاتحاد بين المدرِك والمدرَك، لزم من ذلك أنّ الألم واللذة متّحدان بالعارِف وبالمدرِك. ويثبت الشيرازي بالبرهان في أبحاثه أنّ اللذة هي

(1) المصدر نفسه، ص33.
(2) المؤلف نفسه، **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق، ج7، ص41.
(3) المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج4، ص123.

الإدراكِ بالملائم، والألَمَ هو الإدراكِ بالمنافي[1]. إنّ الألم الذي يعيشه العارِف لمفارقته ما يلائمه من الإدراك والمعارف أمرٌ وجوديٌّ حقيقيٌّ؛ إنّ لسلوك منهج الشهود أصلاً متجذّرًا في المعاناة، لا يتحقق بها إلا كل عارفٍ صادق. تترتّب المعاناة في مراتب ودرجات بحسب نشآت النفس الإنسانية. إنّ للنفس ثلاثة مقامات: مقام العقل والقدس، ومقام النفس والخيال، ومقام الحس والطبيعة[2]، ولكلٍّ من هذه المقامات صفات وأحوال، فالإدراكات الحسية الظاهرة موجودة في البدن، وتحصيلها يوجب اللذة، والافتراق عنها يوجب الألم والمعاناة، والإنسان المُقيد نفسه في هذه المرتبة، ليس له من المعاناة والألم إلا ما يفارق الإدراك الحسي، وما يلائمه من مدركاته. أمّا الإدراكات في عالَم المِثال والخيال فهي موجودة في الحس المشترك بعد غياب الصورة الظاهرة عنه، فلها ما يلائمها من اللذة والمعاناة. أمّا الإنسان الذي هو في مرتبة عالَم العقل والقدس، فإنّ ألمه ومعاناته هي في مفارقته للحقائق العينية الملائمة لنشأته العقلية القدسية، وبذلك تكون أعلى اللذائذ هي اللذائذ العقلية، وآلم المؤلمات هي الآلام العقلية، وذلك بفعل الافتراق عنها من قِبل العارِف والشاهِد، وإلى هذه المرتبة من المعاناة يشير الشيرازي بقوله: «يا من لا يشعر بالمعاناة، ليأتينّ يوم يدعو الله عباده فيه، ويرفع حجاب الغفلة عنهم، وكلُّ عبد لا يشتغل اليوم بذكره، ولا يشغف به، ولا يأنس بذكره، ولا ينال معرفته، لن يحظى في ذلك اليوم بلطفه»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص123.

(2) المصدر نفسه، ج9، ص62.

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **رسالة الأصول الثلاثة**، مصدر سابق، ص120.

ثالثها: العشق والشوق[1] والمحبة، وهي مصطلحات وردت في آثار الشيرازي وأعماله، ولا تدلّ على معنى واحد؛ بل هي تتفاوت بحسب النشأة الإمكانية للهُوِيّات الوجودية، وإنْ كانت جميعها ممّا تدل على توجُّه فطري لدى المُمْكِنِ بالذات، الواجب بالغير، إلى أنْ يطلب كماله الخاص به والملائم له، فليست كلّ الكمالات المطلوبة على درجة ومرتبة واحدة؛ بل تختلف بحسب ما يطلبه، ويسعى إليه المُمْكِن بوجوده وبفقره إلى الغني. إنّ الشوق مرتبة من مراتب المحبة، أمّا العشق فشدَّة المحبة، وآخر مراتبها، فالجامع بين العشق والشوق هو المحبة السارية في جميع الموجودات الإمكانية. كما في الألم والمعاناة، فإن كلاًّ من العشق والشوق هو أمرٌ وجودي، لكونهما من عالَم الشعور والإدراك المتّحدين في الحقيقة الإنسانية الوجودية، فهما يتدرجان في مراتب الوجود بحسب النشأة الإنسانية، الحسية أو الخيالية أو العقلية. يقول الشيرازي: «الحكماء حكموا بسريان محبة الله في جميع الموجودات حتى الجماد والنبات، بالحجة والبرهان، وأحكموا القول بأن مبدأ جميع الحركات والسكنات في العاليات والسافلات من الفلكيات والأرضيات هو كشف الواحد الأحد، والشوق إلى المعبود

---

(1) «الشوق هيجان القلب عند ذكر المحبوب. والشوق أحدُ أحوال المحبة، وحدوث الشوق بعد المحبة من المواهب الإلهيّة، لا علاقة لها بالكسب»، و «العِشق آخر مرتبة المحبة، والمحبة أوّل درجة العشق... وقيل هو عبارة عن إفراط المحبة وشدتها. وورد أيضًا: إنّ العشق مأخوذٌ من العشقة وهي نبتة تتسلق على الجذوع فتجعلها يابسة، بينما تكون هي خضراء ونضرة. إذا، فالعشق متى حلَّ في بدن يجعل صاحبه يابسًا وممحوًّا، وبدنه ضعيف، ولكن قلبه وروحه منوَّرة. والعشق آخر مراتب الوصول والقرب، حيث لا عارف ولا معروف، ولا عاشق ولا معشوق، ولا يبقى إلا العشقُ وحده». (محمد علي التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، مصدر سابق، ج1، ص1047؛ ج2، 1181).

الصمد»[1]. فظهر أنّ الاشتياق والميل نحو أصل الوجود، الذي هو الباري تعالى، هو أصلُ المبادئ، والحركات التكوينية القهرية لدى عالَم الإمكان جميعًا، باستثناء المفارِقات العقليّة، التي هي بالفعل من جميع الجهات، فليس لها إلا العشق المجرد عن الشوق[2]؛ إذ الاشتياق لطلب الكمال الناقص، وهي متكاملة الوجود والتحقق من جميع الجهات، إلا أنّ ذلك لا يخرجها عن عالَم الإمكان، والفقر الوجودي، والحاجة إلى فيض بارئها. فثبت أنّ شيئًا من الموجودات لا «يخلو عن نصيب من المحبة الإلهية، والعشق الإلهي، والعناية[3] الربانية»[4].

إنّ الشهود مرهون لمدى العشق والشوق في نفس الطالب والسالك إلى الحقيقة، فالسالك لا بدّ من أنْ يتحسّس عشقه لكماله، اختيارًا لا قهرًا، مشتاقًا إليه عند فقده، والتحسّس يُنبئ عن حالة شعورية إرادية، التي هي موجودةٌ أصلاً بفعل التكوين والقهر، وهذا ما يُميّز العارف والسالك. والفرق بين العشق والشوق، هو أنّ العشق حاصل دائمًا، سواء في حال وجود الكمال أم في حال فقدانه، أمّا الشوق فيكون فقط

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **كسر أصنام الجاهلية في الرد على الصوفية**، مصدر سابق، ص33.

(2) المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج7، ص148.

(3) «العناية هي علم الله تعالى بالموجودات على أحسن النِّظام والترتيب وعلى ما يجب أنْ يكون لكلّ موجود من الآلات، بحيث يترتّب الكمالات المطلوبة منه عليها. والفرق بينها وبين القضاء أنّ في مفهوم العناية تفصيلاً إذْ هو تعلّق العلم بالوجه الأصلح والنِّظام الأكمل والأليق بخلاف القضاء فإنّه العلم بوجود الموجودات جملةً». (محمد علي التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، مصدر سابق، ج2، 1324).

(4) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج7، ص149.

عند الفقدان[1]، فيثبت أنّ الشوق ملازم للنقص، والميل نحو استكماله، لذلك كان العشق ساريًا في جميع الموجودات، والشوق غير سارٍ في الجميع؛ بل يختصّ بما يُتصوّر في حقه الفقدان. وفي الإنسان، فإنّ أصل حصول الكشف عنده، والكمال لديه، باعتباره من الأعيان[2] الموجودة الإمكانية الفقرية، التي لا تخلو من الفقدان والنقصان، والتي فيها القوة والاستعداد، فهو يجب أنْ لا يخلو من العشق والشوق الإراديّين بحسب مرتبة وجوده الخاص، مضافًا إلى العشق والشوق القهريّين بحسب الطبيعة المتفاوتة لديه، «فكلٌّ من الكائنات مُسخَّرٌ لعشق مرغوب إليه مخصوص، مُقيّد بشوق مقصود خاص، إلا آخر مراتب الإنسان، فإنّ مطلوبه ليس أمرًا سفليًّا، ومرغوبه ليس محبوبًا دَنِيًّا»[3].

رابعها: الذي يُبنى عليه الشهود هو التجرّد والتعالي، ويكون ذلك عَبْرَ الرياضة والمجاهدة الروحية والعلمية. وفي ذلك يورد الشيرازي: «إنّ هذا الكمال العلمي [المقصود به الكشف] لا يتيسر لأحد إلا بطريق الرياضات والمجاهدات الشرعية والحكمية وبشرائط مخصوصة»[4]. فالرياضة الروحية إنّما تكون بالعبادات البدنية والنفسية الشرعية، وتجنّب المعاصي، والتعلّقات الجسمانية والحسية، فتجاوُزُ عالَم الحسّ أمرٌ

---

(1) المصدر نفسه، ص150.

(2) الأعيان جمع العَيْن وهي: «مقابل الذهن، فالوجود العيني بمعنى الوجود الخارجي... والأعيان صُوَرُ الأسماء الإلهيّة، والأرواح مظاهر الأعيان، والأشباح مظاهر الأرواح. فالحقيقة الإنسانيّة تجلّت أوّلًا في الأعيان الثابتة، ثم تجلّت بعد ذلك في الأرواح المُجرّدة». (محمد علي التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، مصدر سابق، ج2، ص1242-1243).

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **كسر أصنام الجاهلية في الرد على الصوفية**، مصدر سابق، ص138.

(4) المصدر نفسه، ص16.

ضروريٌّ ولازم في نهاية الرياضة، وإنْ كان في البدايات يُشكِّل حاجة للنفس بعملية الترقي والتجرّد، فهذه الحواس «وإنْ تكن حاجة بوجه، فهي حجاب للطريق بوجه آخر، وإنّ النفس تحتاج إلى هذه الحواس لأنّها في أوّل وجودها ناقصة جدًّا وبالقوة»[1]. إنّ التجرّد عن عالَم الحس، مقدمة لعلوم المكاشفة، التي هي المقصد الأصلي والكمال الحقيقي، وتتحقق بعد التهذيب لظاهر الإنسان وباطنه. فعالَم الحس مانعٌ للنور والتجلّي، وعلى السالك أنْ يصفّي قلبه، ويُجلي عنه صدأ المعاصي الحسية والخيالية، التي مردّها إلى الحسيات، لأنّ القلب كالمرآة، لا ينعكس فيه الحق إلا بعد الصقل من الشوائب. أمّا الرياضة الحكمية، فهي معرفة الربوبيات، والفن الإلهي، المتعلّقَين بذاته وبصفاته وبأفعاله، ومعرفة المعاد، والرسل، والملائكة، والوحي؛ فإنّ الذي يوجب القرب الإلهي «هو العلم الإلهي وعلم المكاشفات، لا علم المعاملات، وجميع أبواب العلوم غايتها مجرّد العمل، وفائدة العمل تصفية الظاهر والباطن وتهذيبهما، وفائدة تهذيب الباطن حضور صور العلوم الحقيقية»[2].

أمّا الشرائط المخصوصة التي يضعها الشيرازي، فقد أوردها في «كسر أصنام الجاهلية» حيث يقول: كما إنّ المرآة لا تنكشف فيها الصُّوَرُ لخمسة أمور. . . فكذلك جوهر النفس الإنسانية مرآة مستعدة لأنْ تتجلّى فيها حقيقة الحق في الأمور كلها؛ وإنّما خلت النفوس عن العلوم التي جهلتها لأجل خمسة:

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **رسالة الأصول الثلاثة**، مصدر سابق، ص175.

(2) المصدر نفسه، ص199.

الأوّل: نقصان في ذاتها.

الثاني: كدورة المعاصي وخبثها.

الثالث: أنْ يكون معدولاً به عن جهة الحقيقة المطلوبة.

الرابع: الحجاب.

الخامس: الجهل بالجهة التي منها يقع الصُّوَر على المطلوب[1].

---

(1) المصدر نفسه، ص17-19.

الفصل الثالث

العقل والوحدة الطوليّة لمنهج ملّا صدرا

لا يعني القول بحجّية العقل في مرتكزات المنهج الصدرائي، أنّ أحدًا من المتكلّمين، أو الفلاسفة، أو العرفاء، أو الإشراقيين قَبْلَ الشيرازي وبعده، قال بعدم حجّيته؛ بل اتّفقوا على حجيّة الدليل العقلي في مقام إثبات الحقائق، حتى المذاهب والأفكار المادية، وإنْ أنكرت ما وراء المادة، إلا أنّها في مقام الاستدلال، والبحث العلمي، اعتمدت المنهج العقلي في تفسير الأشياء.

إنّ المهمة الرئيسة للفكر الإنساني بتشعُّباته الهائلة، وبمدارسه المختلفة، كانت وما زالت هي تقصِّي حقائق الموجودات الخارجية، وهو ما يُعبَّرُ عنه في مناهج علم المعرفة، بالكشف عن الواقع الموضوعي ونفس الأمر[1]. إذًا، نحن أمام ثنائيّة الخارج والحكاية عنه، الموضوع

(1) «إنّ لحقيقة الوجود ثبوتًا وتحققًا بنفسه؛ بل الوجود عين الثبوت والتحقق، وإنّ للماهيات ثبوتًا وتحققًا بالوجود، لا بنفس ذاتها... وإنّ للمفاهيم الاعتبارية العقلية أيضًا ثبوتًا بثبوت مصاديقها... وهذا الثبوت العام، الشامل لثبوت الوجود والماهية والمفاهيم الاعتبارية، هو المُسمّى بـ«نفس الأمر»، التي يُعتبر صدقُ القضايا بمطابقتها، فيقال: إنّ كذا كذا في نفس الأمر». (علي رباني گلپايگانى، **إيضاح الحكمة في شرح بداية الحكمة**، ترجمة: محمد شقير، ط1، دار التيار الجديد، بيروت، 1996م، ج1، ص147).

والذات، الوجود الخارجي والوجود الذهني، الأشياء والمفاهيم. حاولَتِ المذاهب الفكرية المختلفة المُطابَقةَ بين جزئي هذه الثنائية، وتقليصَ المسافة بينهما، لأنّ من شأن ذلك الفوز بالحقيقة، وتمييز الخطإ من الصواب، والأوهام من الوقائع.

على ضوء ذلك، نميِّز بين مقامين في الطريق والمنهج: مقام ينال الخارج أو الموضوع أو الوجود، ويُقال له مقام الثبوت، بمعنى الطريق إلى الحقائق الخارجية في نفسها، والمقام الآخر يُقال له مقام الإثبات، الذي ينال الحكاية عن الخارج ووقائعه، أي مقام التفسير. ففي المقام الأول، مثلاً، يكون الكشفُ الطريقَ المؤدّي للحصول على الحقائق بحسب المنهج الإشراقي، وفي الوقت عينه، يفسّر العقل في المقام الثاني، مقام الإثبات، الحقائق، ويحاول إفهامها للآخرين، ولا سبيل للعقل وللبرهان، بحسب الإشراقية لاكتناه الحقائق نفسها؛ فمن الواضح إذًا أنّ «النتائج المترتّبة على البحث الثاني هي التي تقوم بدور تجميع معطيات الجهد البشري، فيقع عليها النقص والإبرام. ومن خلال هذا البحث الثاني تتكامل العلوم والفلسفات»[1]. بناءً على هذا التأسيس، فإنّ تناول المرتكز العقلي في المنهج الصدرائي هو في مقام الإثبات، لا الثبوت. إنّ الدور الأساسي للعقل عند الشيرازي، هو الإفهام والتفسير، لا التأسيس الذي هو دور النص الديني، ولا الإنتاج الذي هو دور الإشراق والكشف.

(1) كمال الحيدري، مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، ط1، دار فراقد للطباعة والنشر، قم، 1426هـ/ 2006م، ص195.

1 ـ دور البرهان في الحقيقة عند الشيرازي: إنقاذ التجربة الصوفية الذاتية

إنّ لمصطلح «الحقيقة» معانيَ متعدّدة ذُكرت في المعاجم، واستُخدمت في بطون الكتب المعرفية والفلسفية وغيرها. أحدها «مطابقة التصور أو الحكم للواقع، فالحقيقة بهذا المعنى اسم لِما أُريد به حق الشيء إذا ثبت... والثاني هو مطابقة الشيء لصورة نوعه، ومثاله: لا يبلغ المؤمن حقيقة الإيمان حتى لا يعيب إنسانًا بعيب هو فيه... والثالث هو الماهية أو الذات، كالحيوان الناطق للإنسان... والرابع هو مطابقة الحكم للمبادئ العقلية»[1]. تجتمع هذه المعاني، على الرغم من تباينها، بخصيصة الحكاية أو محاولة الكشف عن واقعٍ ما في الخارج، وهي المعاني التي استخدمها المناطقة والفلاسفة عمومًا. أمّا الشيرازي، فقد استخدم هذا المصطلح لمعنى مغاير كليًّا: «إنّ حقيقة كل شيء هو وجوده الذي يترتّب به عليه آثاره وأحكامه»[2]، وإنّ «كون الشيء ذا حقيقة معناه أنّه ذو وجود»[3]، وإنّ «حقيقة كل شيء هي خصوص وجوده الذي يترتّب عليه أحكامه المخصوصة وآثاره المطلوبة منه»[4].

فتبيّن أنّ الحقيقة عند الشيرازي ليست من قبيل المفاهيم الحاكية عن الخارج؛ بل هي عينه، والحقيقة الموضوعية هي ممّا يترتّب عليها آثارها الخارجية وأحكامها، فلا معنى لقول الحقيقة دون التحقّق في العين، أمّا

(1) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، مصدر سابق، ج1، ص485 - 486.
(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **كتاب المشاعر**، مصدر سابق، ج1، ص60.
(3) المصدر نفسه، ج1، ص60.
(4) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق، ج1، ص49.

الحكاية عن هذه العين، فهي ليست إلا من قبيل الأشباح والأوهام[1]. وبهذا التعريف يتمايز عن غيره من الفلاسفة بإضفاء البُعد الواقعي والفعلي للحقيقة، التي تتحدّث عن ذاتها بذاتها، وليست بحاجة إلى من يُظْهِرُها. إنّ للوجود نشآت ثلاثًا: حسية، خيالية، وعقلية؛ وبناءً عليه تترتّب الحقائق الخارجية تبعًا للنشأة، كما تترتّب الآثار والأحكام، فكلما كان الوجود أشدَّ، كانت الحقيقة ذات آثارٍ أشدّ، وعليه، فالحقائق العقلية تأتي في أعلى مرتبة من الشدّة، ثم الخيالية، ثم الحسية. فالمعارف والحقائق ليست مفهومات، أو حكايات ذهنية.

ومن هنا يتبيّن كيف أنّ إدراك الحقائق، بمستوياتها ومراتبها كافة، لا يكون إلا بالكشف والشهود، الذي يُشكِّل مقام الإنتاج المعرفي عند الشيرازي، وليس مقام الفهم والحكاية والإثبات، الذي هو شأن العقل والبرهان. ولذا يورد الشيرازي: «أنّ الحقائق والمعارف التي بها يُستكمل الإنسان ليس عند الجمهور شيء منها إلا الخيالات والأشباح، لذلك لا يحصل لهم منها بعد تقليدهم من الأنبياء واعترافهم بها تسليمًا وانقيادًا إلا شبح الكمال ومثاله، دون حقيقته، لأنّها علوم وأسرار لطيفة، لا تنكشف لأحد إلا بعد تلطّف نفسه»[2]. فظهر أنّ الحقيقة ليست من شأن المفاهيم[3]؛ بل هي طورٌ من أطوار كشف الأسرار بالإشراق والشهود، ومعاينة عين الوجود والجود.

---

(1) أمّا الحكاية عن الأشياء الخارجية فلها وجودٌ يُسمّيه الشيرازي الوجود الذهني، ومحلُّه المدارك العقلية والمشاعر الحسية، فله أيضًا آثارٌ خاصة به، على أنّ الآثار المترتبة على أي وجود تابعة لشدة هذا الوجود أو ضعفه. فالوجود الخارجي أشدّ وجودًا من الوجود الذهني، وكذلك الآثار المترتبة على كل منهما. (انظر: المصدر نفسه، ص263).

(2) المصدر نفسه، ج7، ص403.

(3) ورد هذا المعنى في مواضع كثيرة من كتاب: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، نذكر منها: ج1، ص89؛ ج3، ص257؛ ج6، ص3.

إنّ دراسة البرهان والاستدلال في منهج الشيرازي يؤشر إلى دور العقل وفعاليته، وحجّيته، في إثبات الحقائق، وليس ثبوتها في ذاتها وموجوديتها عند المدرِك والعالِم، فهذا شأن الكشف. وحجيّة العقل تستبطن أدوارًا عدّة لتجلّياته وآثاره: معنى مبدئيته، ودوره في الكشف، وأدواته المتعددة، والبرهان.

نجد في كلام الشيرازي اتّجاهين لمعنى العقل، **الأول**: معنى الآلة أو المنهج لاستكشاف الحدود والقضايا، التصورات والتصديقات. **الثاني**: المعنى الذي يربط العقل بالوجود.

الاتجاه الأوّل: أنّ النتائج المتولِّدة عن هذا الاتجاه هي الفكريات، أو ما يدور مدار حركة الفكر الآلية، من المقدمات اليقينيّة إلى النتيجة بالضرورة، أو ما يأخذ شكلَ وضعِ الحدود من المعلومات الحاضرة للوصول إلى المجهولات. والعقل بهذا المعنى هو الأداة المنطقية، التي تَعْبر من القضايا البديهيّة إلى القضايا النظرية، أو من التصورات البديهيّة إلى التصورات النظريّة. وإلى هذا المعنى أشار الشيرازي في كثير من نصوصه: «الفكر هو انتقال النفس من المعلومات التصورية والتصديقية الحاضرة فيها إلى مجهولاتها المستحضرة... والفكر في استنزال العلوم من عند الله يجري مجرى التفرُّع في استنزال النِّعم والحاجات»[1]. فالفكر بهذا المعنى هو آلة لا تتمّ إلا بوجود شيء متوسط يُسمَّى الوسط بين طرفي المجهول، لتصير النسبة المجهولة معلومة، وهو بذلك «أداة الاستدلال ووسيلة التدليل العامة التي لا مناص عنها في إثبات

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص516.

المطلوب»[1]، وليس في ثبوته. إذًا، العقل بهذا المعنى هو إشارة إلى الفهم والاستنتاج والتحليل، وإقامة البرهان، وقد استخدمه الشيرازي بفعالية عالية في إثبات قضاياه، وفهم مضمون النص الديني: القرآني والنبوي[2]، وفي إضفاء الروح العقلية على مكاشفات الصوفية.

وبذلك يلتقي الشيرازي مع غيره من الفلاسفة عمومًا، والمشائية على وجه التحديد، وعلى رأسها، شيخها ورئيسها ابن سينا، بدور العقل الأداتي. إذ تتميّز المشّائية، باعتماد المنهج العقلي، وبرفض السلوك الإشراقي في اكتساب المعارف وإدراك الوجود، على الرغم من بعض النفحات الإشراقية في فلسفة ابن سينا نفسه. يقول ابن سينا: «ليس في قدرة البشر الوقوف على حقائق الأشياء؛ بل غاية الإنسان أنْ يدرك خواص الأشياء ولوازمها»[3]. وجه الالتقاء بين الشيرازي وابن سينا في هذا النص، هو مقام الإثبات للعقل، أي مرحلة الفهم والتفسير للآخرين عن الواقع والحقائق الخارجية، وإنْ كانا يختلفان في مقام ثبوت الحقائق، فالشيرازي يعتبر أنّ ثبوت الحقائق ممكن، بسبب أخْذِهِ بمسلك الإشراق، أمّا ابن سينا فلا يرى سبيلاً البتَّة للوقوف على ثبوت الحقائق العينية بناءً لقدرة البشر، التي أوقفها على العقل دون الإشراق. إذًا، يتّفق الاثنان على أصل العقل كأداة للفكر، وآلية للفهم، وقراءة للحقائق من خلال المفاهيم، واستنتاج القضايا الوجودية على ضوء المنطق في الحدود والحجة، كما يؤكّد ذلك الشيرازي في كتابه «كسر أصنام

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص43.

(2) ستتم معالجة دور العقل في النص الديني في الجزء اللاحق من هذا الفصل. (انظر: ص147 وما بعدها.

(3) هادي السبزواري، **تعليقات على الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، ص19.

الجاهليّة": «ومَنْ كان في استعمال المقدمات النظرية بحسب العقل النظري في طريق معرفة الحق... كان ترقِّيه في معارج الكمال وتحلِّيه بفضائل الأحوال المستتبعة لصوالح الأعمال، وتدرّجه من حال إلى حال أشدّ وأكثر، وظهور الخاصية الإنشائية فيه أوفر»[1]. فإعمال العقل النظري أمرٌ ذو أهمية خطيرة في إثبات الحقائق، ودراستها، وبحثها، على ضوء البرهان، ولا يحصل المنال منه إلا أنْ يمتلك الإنسان «قوة فكرية واقعة في طريق الفكر بتحصيل المبادئ والمقدمات اليقينية»[2]؛ إذ النفس الإنسانية في هذه الحالة ليست إلا مرآة تعكس وتدرك صُوَر المطالب الحقة وحقائق الأشياء، كما إنّ العلوم والمعارف لا تحدث إلا بالأسباب، ومن أسبابها: «استغراق النفس في الأفكار العلمية والانتقالات الذهنية... البرهان»[3].

الاتجاه الثاني: وهو ربط العقل بالوجود، لأنّ «صدر المتألهين يساوي بين تكامل الفكر وتكامل الوجود الإنساني»[4]. فالعقل بهذا المعنى ليس أمرًا آليًا، ولا أداةً مُهمَّتها الفهم والتفسير؛ بل هو عين الحقيقة، وثبوتها، ومُساوٍ للوجود. وإذا كان الوجودُ واحدًا، ذا مراتب وشؤون بحسب تعيُّن الهُوُيّات الوجودية في الأعيان، فالعقل كذلك، لأنّ النفس الإنسانية في وحدتها، هي كل القوى الإدراكية والتحريكية، التي

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **كسر أصنام الجاهلية في الرد على الصوفية**، مصدر سابق، ص161.

(2) المصدر نفسه، ص22.

(3) المصدر نفسه، ص23.

(4) محمد الخامنئي ومجموعة من الباحثين، **الملا صدرا والفلسفة العالمية المعاصرة: بحوث مؤتمر الملا صدرا**، مصدر سابق، ص (ط).

تترتّب طوليًا، من أوّل نشأتها إلى حين معادها، ومصيرها إلى الآخرة. وعلى هذا يتدرّج العقل بالتحقّق وبالوجود حسب تجرّد النفس وارتقائها، نظرًا إلى ارتباط فعالية العقل بالنفس الإنسانية، وصدور هذه الفعالية عنها، فإنّ «للنفس درجات من التجرّد كالتجرّد البرزخي وهو تجردها في مقام الخيال، والتجرد التام العقلي، والتجرد الأتم، الذي هو فوق التجرد العقلي، ومعنى كونها فوق التجرد العقلي أنْ ليس لها حدّ تقف إليه[1] ومقام تنتهي إليه»[2].

فللعقل درجات في التجرد، كما للنفس مراتب في الترقِّي. فالنفس في بداية رحلتها هي محض القوة والاستعداد، خالية عن كل إدراكٍ وعقلٍ، ثم تتدرّج صعودًا من النشأة الحسية، التي مظهرها الحواس الخمس الظاهرة، إلى النشأة المثالية الخيالية، التي مظهرها الحواس الباطنة، ثم النشأة العقلية، ومظهرها القوة العاقلة، المجردة تجرّدًا تامًّا، حيث تصير عقلاً بالفعل، وبعدها النشأة القدسية النورية. وكذلك العقل فهو على درجات أربع:

الأولى: العقل الهيولاني «وهو تهيؤ النفس أو العقل بالقوة والاستعداد، تشبيهًا للنفس بالهيولى الجسمانية الخالية في ذاتها عن الصُّوَر المحسوسة مع قبولها للمحسوسات كلِّها»[3]، فتكون النفس من هذه الجهة لا صورة لها، ولكن تقبلُ كلَّ صورة معقولة، ويكون العقل الهيولاني عقلاً منفعلاً ليصير عقلاً بالملكة.

---

(1) والأصح أنْ يقول: إنّها ليس لها حدّ تقف عنده.

(2) حسن زادة آملي، **سرح العيون في شرح العيون**، مصدر سابق، ص20.

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **المبدأ والمعاد**، ط1، دار الهادي، بيروت، 2000م، ص319.

الثانية: العقل بالملكة وهي «أوَّل ما يحدث فيها من رسوم المحسوسات التي هي معقولات بالقوة، وكانت محفوظة في خزانة المتخيلة هي أوائل المعقولات التي اشترك فيها جميع الناس من الأوليات والتجريبيات والمتواترات والمقبولات. وهذه الصور إذا حصلت للإنسان يحدث له بالطبع تأمُّل وروية فيها، وتشوُّق إلى الاستنباط... فحصول هذه المعقولات هو عقل بالملكة»[1]. على أنّ النفس في هذه النشأة تحصل على العلوم الأولية فقط، وبعض العلوم النظرية أو الاستعداد لتحصيلها.

الثالثة: العقل بالفعل، الذي منزلته من العقل الهيولاني بمنزلة النور من البصر، وهو مرتبة النفس الناطقة المجردة تجردًا تامًّا، التي تقبل العلوم النظرية بالفعل، بعد أنْ كانت عقلاً بالملكة والاستعداد، فتصبح النفس حيَّةً بالفعل، غير محتاجة إلى مادةٍ، لصيرورتها بريئة عن المواد والإمكانات، وتكون قادرة بحكم أفعالها الإرادية على تحصيل القياسات والتعاريف، والبراهين والحدود، كما تكون قادرة على مشاهدات المعقولات المكتسبة متى شاءت، بحكم الفعّالية الذاتية لها. والعقل بالفعل بحسب الشيرازي «هو جوهر عقلي نوراني فيه صور جميع الموجودات على وجه مقدَّس»[2]، أي مقدّس ومجرّد عن المواد والقوة والاستعداد الهيولاني.

الرابعة: العقل المُستفاد، وميزته أنّه مُفارِقٌ بالكلية عن المادة، وهو

---

(1) هادي السبزواري، **تعليقات على الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، ص205.

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **أسرار الآيات**، تقديم: محمد خواجوى، ط1، دار الصفوة، بيروت، 1993م، ص3.

عين العقل بالفعل، واتصاله بالمبدأ الفعَّال، الذي سُمّي بالعقل الفعّال. والعقل المستفاد عند الشيرازي «هو بعينه العقل بالفعل، إذا اعتُبرت فيه مُشاهدة تلك المعقولات عند الاتصال بالمبدأ الفعّال، ويُسمّى به لاستفادة النفس إيّاها ممّا فوقها، فالإنسان من هذه الجهة هو تمامُ عالم العوْد وصورته»[1]، وهو عقل فوق درجة النفس الناطقة المجردة تجردًا تامًّا.

وأخيرًا نشير إلى الفرق بين العقل المُستفاد والعقل الفعّال؛ إذ إنّهما قريبا الشبه، والفرق بينهما فرق رُتبي جوهري في التعالي والتجرد، أو كما يُعبر الشيرازي نفسه: «والفرق بينه [العقل المستفاد] وبين العقل الفعال أنّ العقل المستفاد صورةٌ مُفارِقةٌ، كانت مقترنة بالمادة، ثم تجرّدت عنها بعد تحوّلها في الأطوار، والعقل الفعَّال هو صورةٌ، لمْ يكنْ في مادة أصلاً، ولا يمكن إلا أنْ يكون مُفارِقًا»[2]، أي مفارقًا للمادة.

تميّزت المنهجية الصدرائية بربط مسألتي الفكر والعقل بالمحتوى والتجربة الصوفية، حيث الحقيقة الصوفية عنده هي حقيقة ذهنية إدراكية، ذات بُعد عقليّ يُمْكن الإشارة إليها، وتفسير هذه الحقيقة بالأبعاد الفكرية، الأمر الذي كان يُنكره الصوفية قبله. وهذا ما جعل الشيرازي يفترق عن الصوفية التي كانت سائدة قبله، والمتمثّلة بالغزالي؛ إذ أعلن الشيرازي مفارقته للصوفية الغزالية القائمة على الحدس والتجربة الذاتية، التي اتخذت من المناسك، والشعائر، والرياضات، والمجاهدات

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج2، ص609.

(2) المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص461.

النفسانية، والبدنية، منهجًا أحاديًّا وحسب، وأصبح الحدس الصوفي بالحقيقة تجربةً عقلانية يمكن الإشارة إليها بالفن البرهاني؛ وبالتالي خروج الحقيقة الصوفية من حيِّز الذات، إلى فضاء الخارج والتجربة الإنسانية العامة. وبالتالي أصبحت الحقيقة الصوفية تُقرن بالمحتوى الذهني، بعد أن التزمت في تاريخها الطويل بالمحتوى الحدسي دون الذهني، باعتبارها تجربة تعلو على الوصف، وخاصية تُكرّس النفس للتجربة الروحية البحتة، وفق خارطة المقامات والأحوال، على أنّ النموذج الصدرائي سار على طريقة ابن عربي الذي جمع بين الإشراق، ولغة المتصوِّفة، والمحتوى الذهني، مع إضافة شيرازية، اتّسمت بالبُعد الفلسفي البرهاني، الذي أسّس له وأبدعه في تمايز عن ابن عربي، «ففي حين استخدم ابن عربي منهج القياس والتمثيل، مبتعدًا عن الفلسفة، انتهج صدرا طريقة المنطق والفلسفة، لذلك فإنّ التجربة الصوفية لصدرا ليست تجربة ذاتية محضة؛ بل هي حدسٌ معرفيٌّ للحقيقة والشهود، وتجربةٌ عقلانيةٌ: المشاهدة العقلية»[1]. لذلك، فنحن مع الشيرازي أمام حقيقة صوفية، هي حقيقة ذهنية بنحوٍ وجوديٍّ، وأمام تجربة صوفية ذات أبعاد إدراكية؛ والحقيقة الصوفية، لو كانت تُنظّم ذهنيًّا بوصفها مقولات عقلية وحسب، فإنّها ستفقد قوامها الجوهري، ليس بوصفها إدراكات، وإنّما بوصفها حقائق[2].

وضع الشيرازي لغة العقل والبرهان موضعًا وسطيًّا، وحلًّا جامعًا بين طرفي نقيض: طرف الفلسفة ولغة البرهان المحضة، وطرف

---

(1) Fazlur Rahman, **The Philosophy of MullaSadra**, 4th Edition, State university of New York press, New York, 1975, p:5.

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **اتحاد العاقل والمعقول**، مصدر سابق، ص11.

التصوف البحت. فأهل البرهان أنكروا على المتصوِّفة شهودهم، وإمكانية خضوعه للبيان والبرهان؛ وأهل التصوف رأوا في البيان والبرهان عائقًا في الطريق والوصول، وأبقوا التجربة الصوفية في إطارها الذاتي الشخصي. وبهذه الوسطية والجمعية «تميّز ملا صدرا إلى حدٍّ كبير في أنْ يجمع في تناسق وتكامل بين التفلسف العقلي في تياره المشائي وأصوله الإغريقية، والعرفان الصوفي في نزعته الإشراقية لدى السُّهروردي الحلبي وتراثه التربوي والفكري، الأكثر أصالة لدى ابن عربي، وغيره، والنظر الكلامي لدى أعلامه البارزين»[1]. فالفلاسفة وأهل العقل شكّكوا في القيمة العلمية للمعرفة الشهودية، لأنّها قائمة على تجربة ومعاناة ذاتية نفسية باطنية، لا تفيد علمًا، ولا يمكن إخضاعها للتجربة العقلية الموضوعية العامة، كما إنّ أصحابها «لا يستطيعون إثباتها بالأدلة العقلية، والمقاييس الباطنية»[2]. ومن جهة أخرى، فأهل الصوفية شرعوا في مجاهداتهم دون إخضاعها لمنطق البرهان. أمّا بالنسبة إلى الشيرازي، فالحكمة هي بالجمع بين المشربين، وإعطاء كل ذي حقٍّ حقه، «والعارف الحكيم هو بالحقيقة من يعرف الحقائق الإلهية والمعالِم الربوبية على الوجه البرهاني اليقيني الذي لا تتطرّق إليه وصمة ريب وشك... مع اتّصافه بالزهد الحقيقي وتهذيب الأخلاق وتطهير الملكات»[3].

---

(1) محمد الخامنئي ومجموعة من الباحثين، **الملا صدرا والفلسفة العالمية المعاصرة: بحوث مؤتمر الملا صدرا**، مصدر سابق، ص292.

(2) حبيب فياض ومجموعة من الباحثين، **المعرفة الدينية: جدلية العقل والشهود**، ط1، دار المعارف الحكمية، بيروت، 2011م، ص6.

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **كسر أصنام الجاهلية في الرد على الصوفية**، مصدر سابق، ص65.

2 ـ العقل والشرع بين الغزالي وابن عربي والشيرازي وابن رشد

الشرع مرادف للشريعة، و«هي ما شرع الله لعباده من الأحكام، وقيل: هي السُّنة، والطريق في الدين. والشرعي هو المنسوب إلى الشرع، ويُطلق على ما يوافق الشرع؛ أو على ما يتوقف على الشرع، ويقابله العقلي، والحسي، والطبيعي»[1]، فالشرع بالإجمال لفظ يُطلق على القول الإلهي المتجلِّي في النص القرآني، وعلى السّنة النبوية، وإن اختلف العلماء في حدود السُّنة، هل هي مقتصرة على قول النبي وفعله وتقريره، أم أنّها شاملة للأئمة من بعده، وفي نظر الشيرازي، وما يستفاد من كلامه، أنّها شاملة. أمّا العقل فالمقصود به هنا مجموع المبادئ الضرورية والمعاني الكلية التي تنظّم المعرفة، وهو غير الفكر والاستدلال. ولبيان الفرق بين هذه المصطلحات الثلاثة، نورد ما وضعه صاحب المعجم الفلسفي: «الفرق بين العقل والفكر، أنّ العقل مجموع المبادئ الضرورية والمعاني الكلية التي تنظّم المعرفة، في حين أنّ الفكر حركة النفس في المعقولات من المطالِب إلى المبادئ تارة، ومن المبادئ إلى المطالب أخرى. أمّا الفرق بين العقل والاستدلال، فهو أنّ العقل نور يدرك المبادئ الضرورية بذاته، إدراكًا حدسيًّا مباشرًا. في حين أنّ الاستدلال هو النظر في شروطِ انطباق هذه المبادئ على موضوعات الفكر لاستخراج النتائج الصحيحة من المقدمات الصادقة»[2]. فالعقل هو الجوهر الذي يختزن المعرفة الحاصلة للنفس الإنسانية، الآتية عبر المدارك والقوى والآلات كافة، فهو ليس الآلية أو الكيفية التي تحصل

---

(1) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، مصدر سابق، ج1، ص699 - 700.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص88.

من خلالها المعرفة؛ بل هو المعرفة المتشكّلة نفسها، ويحاكي اللحظة أو الآن الذي تتجلى فيه المعرفة عنده، فهو الحصيلة النهائية أو الآنَ الأخير في العبور أو الحركة من المعلوم إلى المجهول. أمّا الفكر فهو نفس العبور نفسه والحركة نفسها في المعقولات والمطالب للوصول إلى النتائج، في حين أنّ الاستدلال هو آلية الفكر والنظر والبحث في الشروط الآيلة لانطباق النتائج على موضوعات الفكر. فالفكر أداة العقل في حصول المعقولات والمعارف، والاستدلال أداة التنقيب والبحث في المعطيات والشروط الموصِلة إلى اليقين في النتائج. بناءً على هذه المقدمة حول معنى العقل والشرع وما يرتبط بهما، نشرع في بيان علاقة العقل بالشرع عند الشيرازي، ونجري بعض المقارنات.

أخذت العلاقة بين العقل والشرع، بحسب رأي الشيرازي، حيِّزًا كبيرًا في سياق منهجه الكلِّي المُنتج لحكمته ومسائلها، فقد كان العقل أداةَ تفكيرٍ موصِلةً عبر البرهان والاستدلال، وإنْ رسم له حدودًا وميزانًا، هو الشرع، عبْر النص الديني: القرآني والنبوي، فكان الشرع هو الأصل والمرجع في رسم خارطة العقل والفكر، لأنّ دور النص هو التأسيس، في حين أنّ دور العقل هو التأويل والتفسير. وردت في مواضع كثيرة عند الشيرازي أرجحيّة النص والشرع على العقل، فهو يكتب مثلًا: «وأمّا القوانين العقلية المحضة ففيها إمكان الريب من جهة أنّها نتاج بشري يجوز عليه الخطأ، ولا ينفي جواز الخطأ اعتماد تلك القوانين على الأصول الأولية الضرورية»[1]، فلا يُغفر للفكر، ولا يُعطى الأسبقية، على الرغم من استناده إلى الضروريات، أو البديهيات. وهذا لا يُنقص من قيمة العقل

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **شرح أصول الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص122.

والفكر؛ بل يعطيه حقَّه الذي له، لأنّ العقل عِلْمٌ عبر المفهوم والحصول الذهني، والشرع إخبارٌ[1] عن النبي والولي، وهو إخبار من علوم الأسرار لا يكون إلا بالكشف، وحضور نفس المعلوم، وليس صورته الذهنية، ومردُّ ذلك عند الشيرازي إلى تعريفه لماهية المعرفة وحدودها. فالنبي عندما «سمع الخطاب[2] بلا واسطة»[3]، لم تغلبه غشاوة الطبع، ولا ظلمة المواد؛ بل عاينَ عينَ الحقيقة واليقين، فأدرك حقيقة الروح وعالَم الأمر. وبذلك أرسى الشيرازي أصالة النصّ على العقل، فكلُّ العلوم مآلها إلى النص والشرع، سواء كانت علوم أعمال، أم علوم حكمة ونظر، أو معارف كشفية، «فتفاصيل الأعمال مُستنبطة من كتاب الله وأحاديث نبيِّه وأوليائه الطاهرين، استنباطًا بالأفكار العقلية، والأنظار العلمية، كما إنّ تفاصيل العلوم مُستنبطة من الكتاب والحديث استنباطًا بالأطوار السرّية والأذواق التألهية، التي هي فوق طور الفكر والنظر»[4].

إنّ أصالة النص عند الشيرازي، لا تعني بالضرورة إنكارًا لقيمة الفكر بالاستدلال على الحقيقة، كما وقع في ذلك بعض الصوفية مثل الغزالي، ولا تعني أيضًا حتمية التناقض بين حقيقة العقل وحقيقة الشرع؛ بل تعني الأفضلية في الأسبقية، فالشرع إخبار، والعقل استظهار؛ فالشرع والعقل يلتقيان بالعناية، ولا يفترقان بالمخالفة، وإلى

(1) الإخبار على ما يُصرح به ابن عربي هو ضربٌ من ضروب علوم الأسرار، وهو العلم الذي فوق طور العقل، ولا يكون إلا للأنبياء الذين يُخبِرون عن الله تعالى. (محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية**، تحقيق: عثمان يحي، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985م، ج1، ص140).

(2) الخطاب هو الوحي المتجلّي في النص المقدس، أي الشرع.

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **رسالة الأصول الثلاثة**، مصدر سابق، ص128.

(4) المؤلف نفسه، **كسر أصنام الجاهلية في الرد على الصوفية**، مصدر سابق، ص22.

هذا المعنى يشير الشيرازي في أكثر من مكان: «قد أشرنا مرارًا إلى أنّ الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقة الإلهية بل المقصود منهما شيء واحد هي معرفة الحق الأول وصفاته وأفعاله، وهذه تحصل تارة بطريق الوحي والرسالة فتُسمَّى النبوة، وتارة بطريق السلوك والكسب فتسمَّى الحكمة والولاية[1] [2]، فالشريعة الحقّة أعلى مِنْ أنْ تتصادم مع المعارف الحكمية واليقينيّة، والاستدلال بالبرهان قيمةٌ لا يُمكن أنْ تتعارض مع النص المقدس إذ، «كلُّ راجح في العقل واجبٌ بالعناية»[3]، على ما يصرح به الشيرازي.

أمّا بالنسبة إلى الغزالي فالمسألة مختلفة اختلافًا منهجيًّا، فهو بالأصل أنكر على الفلاسفة استخدامهم للمنطق، كأداة تفكير عَبْرَ الاستدلال في المسائل الدينية، فقد ذكر في كتابه: «المنقذ من الضلال» ظُلْمَ الفلاسفة، على حدِّ تعبيره، في علم المنطق قائلاً: «لهم نوع من الظلم في هذا العلم، وهو أنّهم يجمعون للبرهان شروطًا يُعْلَم أنّها تورث اليقين لا محالة، لكنّهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية، ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط؛ بل تساهلوا غاية التساهل»[4]، ويقصد بالاستسهال

---

(1) «الوِلاية قسمان: عامّة وخاصّة. فالوِلاية العامّة مشتركة بين كلِّ المؤمنين، وهي عبارة عن القُرب إلى الحقّ بلُطف. وكلُّ المؤمنين قريبون من لُطفه لأنّهم خرجوا من ظلمة الكُفر وتشرّفوا بنور الإيمان...والوِلاية الخاصّة هي خاصّة بالواصلين من أرباب السلوك...وهي عبارة عن فَناء العَبْد في الحقّ، وبقاء العبد بالحق». (محمد علي التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، مصدر سابق، ج2، ص1808).

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج7، ص326.

(3) المؤلف نفسه، **شرح أصول الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص127.

(4) محمد الغزالي (أبو حامد)، **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد، لا ط، دار الأندلس، بيروت، 1996م، ص105.

تأويلهم على ضوء العقل وأداته المنطقية، ظاهر النص، على سبيل التمثيل والتخييل والمجاز، وأفضلية طريق البرهان على الشرع حين التناقض الظاهري.

تباينت آراء كلٍّ من الشيرازي والغزالي في معنى العقل كأداة تفكيرية بتفسير أقوال الشرع، فالبراهين والمقاييس العقلية عند الغزالي، التي هي جزءٌ أساسيٌّ من علم المنطق، هي ما لا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا أو إثباتًا؛ بل هي النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها، وأنّ العلم إمّا تصور، وسبيل معرفته الحدُّ، وإمّا تصديق، وسبيل معرفته البرهان، وليس في هذا ما ينبغي أنْ يُنكر، وأيُّ تعلُّقٍ لهذا بمهمات الدين حتى يجحد أو ينكر[1]؟ وعليه، فلا سبيل لهذا العقل أنْ يحكم في إحقاق أو إبطال الشرع؛ بل هو من النوع السالب لانتفاء الموضوع، أمّا عند الشيرازي، فليس في الشرع ما يمنع التنوُّرَ بنور العقل البرهاني الاستدلالي: «لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته؛ نعم يجوز أنْ يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه، بمعنى أنّه لا يُدرَك بمجرد العقل»[2]. يمكن أنْ نُرجع هذا التباين إزاء مسألة العقل، وعلاقته بالشرع إلى الماهية والحدّ الّلذين وضعهما الغزالي، على طريقته الصوفية، للعقل المستخدم في التفسير الديني. فهو في الوقت الذي قبِلَ به كأداة منطقية، تساعد على التفكير السليم في غير الشؤون الدينية، رَفَضَه كأداة برهانية يمكن الاستعانة بها، والاستفادة منها، في سياق إثبات أقوال الشرع، فقد وضع للعقل حدًّا مغايرًا، ذكره

---

(1) محمد الغزالي (أبو حامد)، **المنقذ من الضلال**، مصدر سابق، ص103-104.

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق، ج1، ص24.

في كتابه: «إحياء علوم الدين»، قائلاً في الباب السابع منه، المُسمَّى «بيان حقيقة العقل وأقسامه»: «فإنّا نريد بالعقل: ما يريده بعين اليقين ونور الإيمان، وهي الصفة الباطنة التي يتميز بها الآدمي عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور»(1)، على أنّ حقائق الأمور هذه لا تُدْرَكُ عند الشيرازي بالعقل الأداتي، وإنّما بالكشف الباطني.

أمّا ما يتعلق بالفلاسفة في النظر إلى العلاقة بين العقل والشرع، فإنّا نجد بعضًا من الموافقة بين آرائهم وتلك المتعلقة بالشيرازي، كما نجد بعض أوجه التباين. فبالمقارنة بين الشيرازي وابن رشد، مثلاً، نعثر على أصل التوافق بينهما، في عدم التناقض بين العقل والشرع، فمع ابن رشد يظهر تقرُّره لمبدئية أنّ الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، والاعتبار لديه ليس أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، وبيّنٌ أنّ «هذا النوع من النظر الذي دعا إليه الشرع، وحث عليه، هو أتمّ أنواع النظر بأتمّ أنواع القياس، وهو المُسمّى برهانًا»(2)، وعليه، فقد تساوى الاثنان بحدِّ العقل، واستخدام الفكر أداة له عبر الاستدلال، وهذا وجه الاتفاق بينهما. فكما إنّ على الفقيه أنْ يستنبط بالتفقّه في الأحكام وجوبَ معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها، كذلك يجب على العارِف أنْ يستنبط بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه(3).

(1) محمد الغزالي (أبو حامد)، **إحياء علوم الدين**، تحقيق: عبد الله الخالدي، لا ط، دار الأرقم، بيروت، لا تا، ج1، ص132.

(2) محمد بن أحمد (ابن رشد)، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، مصدر سابق، ص87.

(3) المصدر نفسه، ص89.

أمّا وجه الاختلاف بين الاثنين، فيقع في حال التعارض بين نتائج البرهان مع ظاهر الشرع، وقد شرحنا في ما سبق رأي الشيرازي في ذلك من خلال «التأويل» عنده، وبالإجمال يمكن القول: إنّ الأصالة عنده للشرع، أمّا في ما يخص ابن رشد، فقد ذهب مذهب الفلاسفة المشائية بالعموم، وهو تأويله على سبيل المجاز بلغة العرب، وأخذ المعنى الباطني التأويلي بعيدًا عن النص، وهو نظرٌ يجعل الأفضلية للبرهان الذي يغوص في استبطان المعاني، بعيدًا عن ظاهر النص، في محاولة لعدم رفضه؛ بل قبوله، وفي ذلك يورد ابن رشد في «فصل المقال" : «فلا يخلو ظاهر النطق - النص - أنْ يكون موافقًا لما أدَّى إليه البرهان فيه، أو مخالفًا، فإنْ كان موافقًا فلا قول هنالك، وإنْ كان مخالفًا طُلِبَ تأويله. ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أنْ يُخلَّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عُدَّت في تعريف أصناف الكلام المجازي»[1]. على أنّ الفكرة السائدة كانت عدم مخالفة النظر البرهاني لِما ورد في الشرع، فالأصل هو موافقة الشرع للبرهان، وموافقة المنقول للمعقول، ويقول ابن خلدون: «وقلَّ أنْ يكون الأمر الشرعي مخالفًا للأمر الوجودي»[2]، وعلى هذا جرى القياس بغير الوجود من العادات والأعراف الاجتماعية، أمّا في حال المعارضة، فوجب تأويل النقل ليوافق الوجود أو العادات والأعراف.

---

(1) المصدر نفسه، ص97.

(2) المصدر نفسه، الحاشية 25، ص97.

إنّ عقد المقارنة بين الشيرازي وابن عربي في مسألة «العقل والشرع»، تكسبنا المزيد من الاطلاع على رؤية الشيرازي للعقل ومكانته. التقى العَلَمان في أوجه عدّة من هذا البحث، حيث قالا بأصالة الشرع، لأنّ العقل بما هو إعمال فكريٍّ واستدلاليٍّ، قد يصيبه الوهن والخطأ، وقد أدرجنا بعض ما ورد عن الشيرازي، في هذا الخصوص سابقًا[1]، أمّا في حالة ابن عربي، فإنّ من العلوم ما يكون في مرتبة العقل، بما هو أداة تفكيرية نظرية، ونتاج بشري: «علم العقل وهو كل علم يحصل لك بالضرورة، أو عقيب نظر في دليل، بشرط العثور على وجه ذلك الدليل. وشبهُه من جنسه في عالم الفكر الذي يجمع ويختص بهذا الفن من العلوم، ولهذا يقولون في النظر: منه صحيح ومنه فاسد»[2]. فالشرع لا يقع فيه الخطأ والوهن، كونه صادرًا عن الحق تعالى، في حين أنّ العقل ومتعلّقاته قد يجرّان الإنسان إلى الأخطاء، حتى مع استعمال العقل للاستدلال والفكر المستنَدَيْن إلى الضرورات العقلية، التي هي بمثابة البديهيات. كما إنّ ابن عربي يضع الكشف والشهود في مرتبة أعلى من النظر العقلي من حيث مقام الثبوت؛ إذ الحقائق العينية ليست موردًا أو شرعةً لسبيل العقل الذي يدرك الحقائق في مقام الإثبات، أي مقام الوصف والحكاية عن العين والثابت في العالَم الخارجي، فابن عربي يصرّح: «من العلوم ما يغيب عندها كلّ متكلم على البسيطة؛ بل كلّ صاحب برهان ليست له هذه الحالة - الهمة في الخلوة مع الله به - فإنّها وراء النظر العقلي»[3]، ذلك أنّ حدّ الحلاوة

(1) انظر: هذا الكتاب، ص148 وما بعدها.
(2) محيي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، مصدر سابق، ج1، ص139.
(3) المصدر نفسه، ج1، ص139.

هو غير عين الحلاوة، كما إنّ وصف الحقيقة وحدَّها هو غير عين الحقيقة وذاتها.

لا يرى الشيرازي أصلاً للتناقض بين العقل والشرع، لأنّ مصدر الكلِّ هو الحق تعالى، وكلاهما نسخة عن الوجود، فهو «يعتبر أنّ الشريعة الحقة أعلى من أنْ تتصادم أحكامها مع المعارف اليقينية»[1]، فالنظر العقلي هو تأمّل فلسفيٌّ يحاكي اليقين التجريبي، الذي هو فعل الإخبار الإلهي للأنبياء والأولياء، فلا يجوز في طور اليقين التجريبي للإخبار النبوي ما يقضي العقل باستحالته، «إذ إنّ الشريعة الحقة صادرة عن مبدأ العقل؛ إذن يستحيل مناقضاتها لقضايا العقل الضرورية، أو القريبة من الضرورة، كما يستحيل مخالفة العقل لقضايا الشريعة الحقة بصفتها صادرة عن مبدأ العقل وقيومته»[2]. إنّ عدم التناقض بين العقل والشرع لا يعني التساوي بينهما، بالمرتبة والأهمية، فكلُّ ما يثبته العقل الصحيح، لا بدّ من أنّه مقبول ومتطابق مع الشرع، وليس كل ما ينبئ أو يخبر به الشرع، فللعقل سبيل إليه، لأنّ العقل في هذا المجال أمام خطّين: إمّا العقل من حيث هو الفكر، أو العقل من حيث القبول. فهو من الحيثية الأولى محدود مثل القوى والحواس التي هي وسائله، ولا يتجاوز عن مرتبته. أمّا الحيثية الثانية، أي صفة القبول، فلديه القابلية والاستعداد لقبول المواهب، والمعارف الإلهية، والإخبارات النبوية، بشكل غير محدود، فللعقول من حيث هي قوة فكرية استدلالية «حدٌّ

(1) هنري كوربان ومجموعة من الباحثين، **فلسفة صدر الدين الشيرازي: المباني والمرتكزات**، مصدر سابق، ص30.

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص22.

تقف عنده، وليس لله حدٌّ يقف عنده»[1]. في هذا الإطار يورد الشيرازي ما يؤيد قول ابن عربي: «ومَنْ لمْ يفرّق ما يحيله[2] العقل وبين ما لا ينالُ العقلُ، فهو أخسّ مِنْ أنْ يُخاطب، فليترك وجهله»[3].

إنّ ما يستحيل على العقل، هو بوصفه قوة فكرية عاجزة عن التحقق بالحقائق، أمّا ما يناله فهو التفسير والوصف، والقبول لحقائق الإخبارات الشرعية من النص المقدس. فقد يكون للإنسان عجز في بداية الطريق عن إدراك الكثير من الأمور والظواهر، ولكن عند تحقّقها والإخبار عنها، فإنّ هذا العقل لا يجد نفسه عاجزًا عن تقبُّلها، بمعنى قدرته على الوصف والإثبات؛ فمن المدرَكات ما يمكن للعقل أنْ يدركها ابتداءً، بقوة فكره واستدلاله، ومنها ما لا يمكنه إدراكها بهذه القوة، ولكنّه في الوقت عينه، يمكن له أنْ يجوّزها، أي يقبلها بعد خضوعها للفحص والنظر، ومنها ما يجوّزها الفكر، وإنْ كان يستحيل أنْ يعاينها بفكره. إنّ من الشرع والكشف ما يمكن للعقل أنْ يجوّزه على سبيل الوصف والاستدلال، ولكن منه ما لم يقبل به الفكر ولا قدرة له به من حيث المعاينة والتجربة اليقينية. وفي هذا التقى الشيرازي مع ابن عربي، الذي يُصرِّح بأنّ علوم الأسرار هي علوم فوق طور العقل، بمعنى أنْ لا قدرة للعقل، من حيث الفكر على إدراكها. وفي الوقت عينه يُقسِّم علومَ الأسرار إلى أنواع: نوع يُدرَك بالعقل، وهو العقل من حيث قبول علوم الأسرار، ونوع يُدرَك بالذوق، ولا سبيل للعقل الفكري إليه، والنوع

(1) محيي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، مصدر سابق، ج3، ص21.

(2) يحيله بمعنى يجعله مستحيلاً.

(3) صدر الدين الشيرازي، **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق، ج1، ص24.

الثالث من علوم الإخبار التي يمكن للعقل قبولها، أي إثباتها، «فإذا جاء صاحب علوم الأسرار بأمر جوَّزه العقل، فلا ينبغي أنْ نردَّه أصلاً»[1].

وهذا ما يؤكده الشيرازي في طيات كلامه في مواضع غير محصورة من آثاره، فهو يعلن في كتابه شرح «الهداية الأثيرية»: «فكلُّ ما لا يتوصل العقل بالدليل إلى إتيان وجوده أو عدمه، إنّما يكون مع جوازه فقط، فإنّ النبوة تكشف حاله وتفقه وجوده أو عدمه، ولمّا صحَّ أنّ العقل صدق النبوة، فيتمُّ عنده ما قصر عنه، ويكمل ما نقص عند معرفته»[2]. وفي ذلك إشارة واضحة أنّ للعقل مدًى لا يتعداه من حيث قدرته على إدراك بعض أحوال الإخبارات على سبيل الثبوت، ولكنه في الوقت عينه لا يعجز؛ بل لا يقصر عن إدراكها في مقام الإثبات، أي القبول بها، وعدم معارضتها لمقتضيات العقل، كأداة تفكير واستدلال على الحقائق.

3 ـ جدلية الفكر والقلب عند ملاّ صدرا: وحدة الجوهر الإنساني

يشكّل كتاب «الأسفار» للشيرازي النموذج الواضح والبيِّن لجدليّة العلاقة القائمة بين الفكر والقلب، أو بين الاستدلال والشهود، على أنّ التركيب بينهما هو تركيبٌ اتحاديٌّ، لا انضمامي، حيث تختفي الأجزاء بذاتيّتها، وتجتمع في ذاتية جديدة، لا هي الفكر وحده، ولا هي الشهود منفردًا، ولا هي جَمعٌ يحافظ كلُّ جزءٍ فيه على شكله وحيثيّته القديمة؛ بل هي تركيب يشبه التركيب القائم بين المادة والصورة في العين، أو بين الجنس والفصل في الذهن، «فالتركيب بين المادة وصورتها تركيب

---

(1) محيي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، مصدر سابق، ج1، ص141.

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **شرح الهداية الأثيرية**، تصحيح: محمد مصطفى فولادكار، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م، ص439.

اتحادي كالتركيب بين الجنس والفصل»[1]. أمّا ماهية التركيب الاتحادي فهي «الاتحاد بين شيئين لا يقتضي أنْ لا يكون أحدهما موجودًا؛ بل يقتضي أنْ يكون كلاهما موجودًا بوجود واحد لا بوجودَيْن متعدّدين حين التركيب»[2]. فكتاب «الأسفار» يعرض للأسفار العقليّة التي تكون بمحاذاة الأسفار الروحيّة في علاقةٍ ذاتية داخلية في أعماق النفس الإنسانية، فلا انفكاك لأحدهما عن الآخر. إنّ السفر حركة نحو الموطن أو المنزل الأول للنفس، باتجاه المقصد أو المطلب الأخير، وهذا السّفر، بحسب الشيرازي، هو سفر للجوهر الإنساني الواحد[3] بكلّه العقلي والروحاني، فلكلّ سفرٍ في عالَم الملكوت، ما يوازيه في عالَم المُلك، ولكلّ سفرٍ في عالَم القلب، ما يضاهيه في عالَم الفكر، على قاعدة التركيب الاتّحادي بينهما؛ وهذه الحقيقة يشير إليها الشيرازي نفسه: «فرتَّبْتُ كتابي هذا، الأسفار، طبق حركاتهم[4] في الأنوار

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج9، ص222.

(2) المصدر نفسه، ج5، ص307.

(3) وهو بخلاف النظرة السينوية للجوهر الإنساني، فلا ثنائية جوهرية عند الشيرازي بين نفسٍ وبدن، حيث إنّ الإنسان بكلّه جوهر واحد، في حين أنّ السينويّة تؤكد على هذه الثنائية: جوهرية بدنية، وأخرى نفسية. والأصل في هذا الاختلاف يعود إلى نظريةِ كلٍّ منهما في النفس الإنسانية، فهي بحسب الشيرازي: جسمانية الحدوث روحانية البقاء، أمّا بحسب ابن سينا: فالنفس تحدث بحدوث البدن، وهو بيِّنُ الثنائيّة. فالثنائيّة هي «كل نظرية ترجع إلى مبدأين، كثنائية النفس والجسد في ما يتعلق بالطبيعة البشرية، وثنائية الإرادة والفهم في ما يختص بوظائف العقل (ديكارت) ويُعتبر التقابل الأكثر شيوعًا ذلك التقابل بين الإنسان والعالم، أو بين الروح والمادة». (ديديه جوليا، **قاموس الفلسفة**، ترجمة: فرنسوا أيوب وإيلي نجم وميشال أبي فاضل، ط1، مكتبة أنطوان/ بيروت ودار لاروس/ باريس، 1992م، ص159-160).

(4) أي حركات السّلاك والعرفاء.

والآيات، على أربعة أسفار، وسمَّيتُه بالحكمة المتعالية في الأسفار العقلية»[1].

لم تشهد المناهج الفلسفية، أو الإشراقية، أو الكلامية، أو الصوفية هذه الجدلية بين الفكر والقلب على ما أسّس له الشيرازي؛ بل أسّست في كثير من الأحيان للتناقض بين الفكر ومداه من جهة، وبين القلب والشهود من جهة أخرى، حتى وضعت المشائيةُ العقلَ في مقابل الكشف، وذهبت مسالك العرفاء مذهبًا في مواجهة العقل، الى أنْ جاء الشيرازي، وجمع بينهما في توليفة غير معهودة، لم ترفع هذا التناقض وحسب؛ بل جعلتهما في علاقة طولية تكاملية، صرَّح بها الشيرازي في أسفاره: «بل كلُّ ما علمتُه من قَبْلُ بالبرهان، عاينتُه مع زوائد بالشهود والعيان من الأسرار الإلهية»[2].

ترجع جدلية الفكر والقلب عند الشيرازي إلى الأصول الفلسفية التي وضعها في منظومته الوجودية، لذا فإنّ أصول فلسفته وموضوعاتها تغذّي منهجه، كما إنّ منهجه يُغني أصولَ وجوديّته، فهما في علاقة تراكميّة دائريّة متواصلة، لا تعرف الانفكاك. من هذه الأصول، قوله: بجسمانية حدوث النفس، وروحانية بقائها، بمعنى أنّ الجوهر الإنساني الواحد يبدأ سفره في عالَم المُلك، منتقلاً من الحس إلى الخيال، ثم إلى العقل، في وحدة وجودية متّصلة، حيث يتدرّج إلى عالَم الملكوت. إنّ هذه النشآت الوجودية ذات الحقيقة الواحدة، هي نشآت متّصلة اتصالاً فعَّالاً، خارج

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص13.

(2) المصدر نفسه، ص8.

إطار الزمن عبر الحركة الجوهرية، التي هي حركة واقعية داخلية روحية، تتدرّج من المادية المحضة إلى الفعلية المتكاملة، على أنّ هذا التدرّج، يبدأ من العالَم الظاهري الحسي، إلى العالَم الباطني العقلي، في رحلة تجرُّديةٍ، يكون للفكر وللقلب أحوال ونشآت متداخلة في ما بينها، في علاقة طولية، فالنفس «تستكمل جوهر ذاتها الإنسانية بالعلوم العقلية المحضة وهي العلم بالله وصفاته، . . . وعلم النفس وطريقها إلى الآخرة اتصالاً بالملأ الأعلى وافتراقها عن وثاقها»[1].

فللعقل بالمعنى الأعم للكلمة عند الشيرازي حيثيّتان: العقل كأداة فكرية، وهي وجهةُ النفسِ لعالَم الكثرة والمعارف الذهنية العقلية الكلية؛ والعقل بالمعنى الوجودي عنده، أي جهته نحو عالَم الوحدة، وهو التعقّل الكشفي. فكلا الجهتين تعقُّلٌ، فالعقل جدلٌ توحيديٌّ وجوديٌّ، ينبسط على كلِّ حقيقةٍ وجود وموجود، ليستكمل كلٌّ مضامينه وفِعليّاته وكمالاته برابط التوحيد؛ وهو جدلٌ للعقل، لا يقوم على الاختزال والنفي[2]؛ بل على الجمع والإثبات، أي الجمع بين الجهتين: الفكر والقلب، وإثبات كلٍّ أحدٍ لفعالية الآخر. فالفكر، عندما ينضج يترك أثرًا في القلب، والكشف عند تحقّقه يُغذّي العقل لإدراكٍ أقوى، وهكذا تصبح العلاقة دائريّة، يكبر قطرُها كلّما زوّد أحدُ الجزأين الجزءَ الآخر، فلا انفصال في الوجود الجوهري الواحد للإنسان. ومن هنا تكون الفلسفة البرهانية عند الشيرازي، تفسيرًا منطقيًّا عقليًّا لمسائل الشهود،

---

(1) المصدر نفسه، ص2-3.

(2) حبيب فياض ومجموعة من الباحثين، **المعرفة الدينية: جدلية العقل والشهود**، مصدر سابق، ص65.

ومسائل العرفان تَبلْورٌ بشري لمعطيات النص، وهذه المعطيات الكشفية تكون عندئذٍ تعبيرًا أعلى وأتمّ عن الوجود الإنساني المتحقّق.

بناءً على العلاقة القائمة بين الفكر والقلب عند الشيرازي، وبناءً على أصوله الوجودية، نجد أنفسنا أمام طريقة تفكيرية هي وراء طور المنطق الاستدلالي التقليدي، مع عدم نفيه والاستغناء عنه، إلا أنّها غير متحيِّزة بأفق ضيقٍ يجعل العقل آلةً وأداةً منفصلتَيْن عن القوى الجوهرية الأخرى، الكامنة في هذا العقل الوجودي الواسع نفسه، الشامل للفكر والشهود معًا؛ وذلك خلافًا لِما هو حاصلٌ عند الفلاسفة المشّائين عمومًا، وابن رشد خصوصًا، الذين اعتبروا العقل مجرد أداة استدلالية منفصلة، ومنعزلة عن سياقات الكشف والشهود. فالعقل الوجودي الواسع هو البصيرة الإنسانية الجامعة لنور العقل، كفكر استدلالي، ولنور القدس الوارد على القلوب بالواردات القلبية الكشفية. إنّ طريقة الشيرازي التفكيريّة هي: «الطريقة التفكيرية التي تتقوّم بأمور عدة، منها: المنطق، نقطة الانطلاق الفكري، ومنها: الأسمى، المُفترضة قَبْليًّا. . . فالوجود نقطة الانطلاق في فلسفة صدر المتألهين»[1].

إنّ ما سلف لا يعني تساوي الفكر والقلب من حيث المرتبة الوجودية، فهما وإنْ كانا وجودًا واحدًا في السياق الجوهري، إلا أنّ لكلٍّ منهما شأنًا خاصًّا به، يترتّب فيه، وتبقى الأولية للقلب من حيث هو أداة للكشف عن الحقائق ومعاينتها؛ والأولية هذه لا تزيح الفكر عن محلِّه النوري الكاشف، وإنْ كان كشفُه من بعيد؛ في حين أنّ الشهود

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص41 - 42.

كشفٌ من قريب، لهذا يقول الشيرازي: «الفرق بين علوم أهل النظر ومعارف أهل البصر هو كالفرق بين فهم معنى الحلاوة وتذوقها، وأيضًا كالفرق بين فهم معنى الصحة ومفهوم السلطنة، ومعنى السليم والتسلط، لهذا أيقنتُ أنّ الحقائق الإيمانية لا تتيسَّر من دون تصفية القلب»[1].

إنّ ما أعطى الشيرازي قدرته على الجمع، بخلاف أهل التصوف، الذين لم ينالوا حظّهم من البحث والنظر، هو طريقته التفكيرية الفريدة، الجامعة لشمل الوجود الإنساني بجزأيه النظري والكشفي، لأنّ أهل الكشف «لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات والمجاهدات وعدم تمرُّسهم في التعاليم البحثية والمناظرات العلمية، ربّما أفقدهم القدرة على تبيين مقاصدهم وتقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم، أو أنّهم تساهلوا بعدم المحافظة على أسلوب البراهين، لاشتغالهم بما هو أهم لهم من ذلك»[2].

إنّ المصالحة التي قام بها الشيرازي بين الفكر والقلب، قد نجد لها صدًى في منهج ابن سينا، الذي وإن غلب عليه سلطان العقل والبرهان، لكننا نجده، على سبيل المثال، في «الإشارات والتنبيهات»: قسم التصوّف، يشير إلى إمكانية قيام هذه المصالحة بين الكشوفات الشهودية والبراهين العقلية، الأمر الذي يُعبِّر عن حاجة كلٍّ منهما للآخر، فالكشف الشهودي، وإنْ كان واضحًا، من حيث إدراكه للحقائق العينية، فهو في مقام الإثبات، والتفسير، والفهم، يحتاج إلى الاستدلال والفكر، لبيان

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **رسالة الأصول الثلاثة**، مصدر سابق، ص26.

(2) المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص284.

معانيه، وإظهار أنساقه النظرية البحثية؛ والفكر الإنساني يحتاج إلى الكشف، حاجته إلى إثارة القضايا والموضوعات الجديدة، لإغناء مخزونه المعرفي والبحثي، ليفتح بذلك أُفقًا جديدة لموضوعات الفلسفة ومسائلها. يذكر ابن سينا في الفصل السابع من النمط العاشر «أسرار الآيات» من كتابه «الإشارات والتنبيهات»: «وإذا بلغك أنّ عارفًا حدَّث عن غيب، فأصاب متقدّمًا ببشرى، أو نذير، فصدِّقْ، ولا يتعسرنَّ عليك الإيمان به؛ فإنّ لذلك في مذاهب الطبيعة أسبابًا معلومة»[1]. فالشهود عنده حاصلٌ ومُبرهنٌ عليه عند مذاهبه، ويدعو إلى عدم إنكاره. وفي المحل عينه، يشير ابن سينا إلى أنّ: «التجربة والقياس متطابقان على أنّ للنفس الإنسانية أنْ تنال من الغيب نيلاً ما، في حالة المنام. فلا مانع مِنْ أنْ يقع ذلك النيل في حال اليقظة، إلا ما كان إلى زواله سبيل، ولارتفاعه مانع»[2]. وفي ذلك إثبات بالكشف والقياس العقلي، اللّذين يتطابقان داخل النفس الإنسانية، على أنّ ابن سينا لَمْ يَصِلْ بمنهجه ورؤيته كما هو الحال عند الشيرازي في العلاقة الجدلية القائمة بين الكشف والعقل، وإنْ أثبتهما على الإجمال والانفصال، لا التفصيل والاتصال.

4 ـ الثلاثية الصدرائية

أشرنا في تمهيد هذا الباب الى أنّ المنهج الصدرائي يستند إلى ثلاثية القرآن والعرفان والبرهان، التي تتجلّى في الآليات الثلاث: الوحي أو النص الديني، والشهود، والفكر أو الاستدلال. كما أشرنا إلى أنّ دور النص هو التأسيس القبلي، والشهود يقوم مقام الإنتاج المعرفي، في حين

(1) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، ج4، ص119.
(2) المصدر نفسه، ص119-120.

أنّ العقل أو الفكر يتّخذ دور الفهم والقبول والتفسير. لا تكمن أهمية المنهج الصدرائي بدراسة هذه الثلاثية عاموديًا، أي أخذ كل جزء منفردًا عن الأجزاء الأخرى؛ بل إنّ التأليف الذي أنجزه الشيرازي بين هذه الأجزاء هو عُمدة منهجه، بمعنى دراسة هذه الأجزاء أفقيًا، وإنشاء العلاقة في ما بينها. فلا النص وحده هو المنهج، ولا الشهود بعينه يغني عن غيره، ولا العقل بقواه، وآلياته الفعَّالة بذاتها، يستأثر بالمعرفة وإنتاجها وتأويلها؛ بل بالمزج وإعادة تركيب هذه الأجزاء، التي أنتجت منظومةً وجوديةً جامعة، تجمعُ ما تفرَّق بين المذاهب ومناهجها، التي أبدعت التجزئة المنهجية، بين ما هو عقل، وما هو كشف، وما هو قاعدة الارتكاز التأويلي للنص الديني.

إنّ واحدة من روائع المنهج الصدرائي هي استخدامه لمصطلحات، ومناهج تخصّصية ساعدته على «الإبداع والمزج في إعادة صياغة أوجه التراث المختلفة التي بقيت حتى زمانه مستقلة بعضها عن بعضها الآخر. لقد اقترحتْ ميتافيزيقا صدرا حلًا يجعل هذا التراث عند جامع مشترك؛ إنّها المفارقة النتيجة في نهجه الفلسفي. إنّ فهم صدرا للدّين والنبوّة وعلاقتهما بالفلسفة تتدفق من خلال هذه المفارقة التي أنتجها»[1].

سُمِّي منهج الجمع والمزج بين هذه الأجزاء، «الحكمة المتعالية»، الذي أُطلق على حكمة الشيرازي، على أنّ هذا المصطلح عينه لم يكن مُستحدثًا أيام الشيرازي؛ بل يُعتبر ابن سينا، أوّل من طرحه، وإنْ لمْ يكنْ منهجًا مُتبلورًا له أصوله وأُسُسه؛ كما استُخدم هذا المصطلح في تعليقات

(1) James Winston Morris, **The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of MullaSadra**, Opcit, p:44.

داوود القيصري[1] على كتاب: «فصوص الحِكم» لابن عربي. يُعدّ «الحكمة المتعالية» الوارد في مؤلفات الشيرازي، العنوان الأبرز لأهم كتبه قاطبة «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة»؛ وإنْ لم يكنْ من مبتكراته على مستوى الاصطلاح، إلا أنّ الشيرازي «أعطى هذا المصطلح معنًى جديدًا مغايرًا في مدرسته»[2]، فهو يقوم على أصل الجمع بين الأسس العقلية، والكشفية، والدينية، ككلٍّ لا يتجزّأ، ولم يستند إلى قواعد المنطق الصوري، كما فعلت حكمة الإشراق في مجال البحث والنظر فحسب؛ بل اعتمد الطريقة التفكيرية المتعالية في جملة بديهيات:

أوّلها: بديهية الواقعية الخارجية للوجود، واعتباره أصيلاً في مقابل الماهية.

ثانيها: النص الديني الذي استفاد منه الشيرازي، وشكّلَه في قضايا منطقية ضرورية، وأخرى فلسفية.

ثالثها: الأصول والمعطيات العرفانية، التي فسَّرها الشيرازي تفسيرًا ملائمًا للقواعد العقلية.

تُشكِّل الثلاثية الصدرائية: القرآن والعرفان والبرهان قمة المنهج الشيرازي واكتماله، فقد مزج بين هذه الأركان الثلاثة مزجًا طوليًّا، جعل

---

(1) داوود القيصري: متصوف سُني. توفي سنة 751هـ/ 1350م. له شرح على «فصوص الحِكم» لابن عربي. انتقده حيدر آملي انتقادًا مُرًّا على فهمه لمبدأ الولاية. (جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مصدر سابق، ص282).

(2) Seyyed Hossein Nasr, **Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy: Background, Life and Works**, Opcit, p:57.

فيه الاتّفاق والتطابق بينها في أعلى درجاته، وجمع شتات المذاهب الكلامية، والفلسفية، والإشراقية، والعرفانية، والصوفية، وأهل الحديث، واللغة، على مدى عشرة قرونٍ سبقته في العهود، غير هاملٍ للتراث اليوناني، والإيراني، والهندي، وغيرها من الآثار التي ترجمت الى اللغة العربية.

ينتمي الشيرازي إلى المدرسة الفكرية التي اعتمدت التعدّد المنهجي، وهو من الفلاسفة القلائل، الذين يمتلكون نظامًا معرفيًّا متكاملاً[1]. على أنّ التعدّد المنهجي عنده ليس من باب التلفيق أو الانتقائية[2]؛ بل أقام تركيبًا قويًّا جمع فيه مختلف المناهج الفكرية الإسلامية التي سبقته[3].

إنّ ميزة المنهج الشيرازي هو القطيعة مع الإرث الفلسفي السابق من حيث الرؤية والمنهج، فقد تجاوز ثقافة الشروح والتعليقات إلى إحداث تحوّلٍ في صميم هذا الموروث، ليصبح أكثر عمقًا ودقةً وإتقانًا، حيث: «تُشكل حكمةُ ملاّ صدرا الإلهية نموذجًا فعّالاً للجمع بين العرفان، والإشراق، والفلسفة المشائية، وعلم الكلام، داخل المناخ الفكري الشيعي، ويُعتبر تفسيرُه الشهير للقرآن نقطة التقاء، وجمع لمذاهب التفسير قبله: الصوفية، اللاهوتية - الكلامية، الشيعية، والفلسفية»[4].

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **رسالة الأصول الثلاثة**، مصدر سابق، ص23، المقدمة.

(2) James Winston Morris, **The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of MullaSadra**, Opcit, p:21.

(3) Seyyed Hossein Nasr, **Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy: Background, Life and Works**, Opcit, p:70.

(4) Jalal Al-Din Ashtiyani & H. Matsubra & T. Iwami & A. Matsumoto, **Consciouness and Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu**, Opcit, p:46.

إنّ رؤية الشيرازي الوجودية أحدثت انقلابًا هائلاً في الموروث الفلسفي؛ فقد ثارت على التقليد الذي كان قائمًا لقرون عدّة، حتى أنّ التغيير الذي أحدثه اختلف جذريًا مع أساتذته الكبار مثل الميرداماد؛ هذا الموروث اتّخذ من الماهية أساسًا له في أبحاثه ومسائله، في حين أنّ الشيرازي «قلب تاريخ الأنطولوجيا برمّته من الماهية إلى الوجود»[1]. أحدث هذا الانقلاب الرؤيوي تبدُّلاً جوهريًا في المنهج، ألزم الشيرازي نفسه فيه، لإعادة البناء، والترميم لِما انهارَ بفعل أصالة الماهية؛ وأبدع الشيرازي فلسفة الوجود وأحياها على أنقاض فلسفة الماهية.

لا تعني قطيعةُ الشيرازي مع الموروث الذي سبقه، أنّه لمْ ينظر إليه بعين الاستفادة؛ بل شكّل له نقطة انطلاق، حيث اجتمعت عنده النتائج الفلسفية المتراكمة، ولعبت المذاهب الفكرية، والفلسفات المجردة والتطبيقية بالنسبة إلى حكمته المتعالية دورَ العناصر واللّبِنات الأساسية التي شاد عليها بنيانه الخاص؛ إذ فقدت هذه العناصر صورتها الخاصة المستقلة، وطرقها، ومناهجها المتعددة، وامتزجت في صورة فلسفية جديدةٍ كاملة جامعةٍ لها، مكمّلة إياها؛ فالفلسفة الشيرازية المتعالية فلسفةٌ مزيجةٌ موحِّدةٌ لكلِّ مدارس العرفان، والآراء الدينية، والأُسُس العقلية المنطقية والفلسفية، التي هي بالحقيقة أركان حكمته، تلك الحكمة: «التي تستمدّ طاقتها من باع ابن سينا في عقله وفكره، وقدرة ابن رشد في توسّطه وتأرجحه، وطابع الغزالي في تفسيره وتوفيقه، وروح ابن عربي في كشفه وذوقه، ونور السهروردي في تجلّيه وإشراقه. كل ذلك قد

---

(1) إدريس هاني، **ما بعد الرشدية**، مصدر سابق، ص56.

خُلط وطُحن في بوتقة واحدة لتعزز آثارها المثيرة على صعيد الطريقة والنتائج»[1].

أسّست فلسفةُ الوجود عند الشيرازي الجمعيةَ الطوليةَ، القائمة بين القرآن والعرفان والبرهان بفعل وحدة الوجود وأصالته، المترتّبة في مراتب وشؤون، تشتدُّ بالوجود أو تنقص بحسب قربها من العالَم الربوبي، وهذا ما يفسر وجود القرآن، أو المُعطى الديني، على رأس هذه الهرمية الطولية، التي اعتبرها الشيرازي الأصل في منهجه، والمرحلة القَبْلية التأسيسية لفلسفته الوجودية. وتظهر منه قدرته على التوفيق بين النص الديني والمعطى الوجودي في فلسفته، على قاعدة عدم تبعيّة النص الديني لهذه الوجودية الفلسفية؛ بل عَمِلَ على علاقة متكافئة بينهما، يُعبِّر كلٌّ واحدٍ منهما عن الآخر دون الحاجة الى التأويل المخالف لظاهر النص. كما عمل الشيرازي على البرهان وقوى العقل النظرية، واستخدمهما في مقام الإثبات، والفهم، والقراءة للنص الديني وللشهود، قراءةً بحثيةً نظريةً، لا تتناقض مع جوهرهما؛ بل تتكامل في ما بينها تكاملاً وجوديًا طوليًا اتحاديًا، حيث يوظّف الشيرازي المناهج جميعًا في بوتقة واحدة، ومنهج متكامل؛ إذ امتاز «بتداخل المناهج والطرائق، وأساليب التبصّر والفهم والتأمّل، ووسائل الاكتناه والوعي في تناغم ملفّق، وفي وحدة سياقيّة بارزة»[2].

لقد أقام الشيرازي بحوثه العلمية والفلسفية على التوفيق بين العقل

---

(1) يحيى محمد، **الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية**، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2008م، ص318.

(2) خنجر حمية، **اختبارات المقدس: مقاربات في الفلسفة والتصوف والتجربة الدينية**، ط1، دار الأمير، بيروت، 2007م، ص50.

والشرع والكشف، واستلهم مقدّمات البرهان لإثبات الكشف والوحي، كما استخدم موازين الكشف ومفردات النص الديني القطعي وأخضعهما للبرهان، ويصرّح الشيرازي في هذا الصدد قائلاً: «ولا يُحمل كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق، أو تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين، فإنّ مجرد الكشف غير كافٍ في السلوك من غير برهان، كما إنّ مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير»[1]. كما يصرّح في مكان آخر عن عدم التناقض بين المعطى الديني وقوانين العقل: «حاشا الشريعة الحقة الإلهية البيضاء أنْ تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتبًّا لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسُّنة»[2].

يرتقي الشيرازي في استخدام النص الديني إلى استلهام قضايا عقلية برهانية من بحره وَجودِه، الأمر الذي أعطاه الفرادة في استثمار النص، فكلٌّ الذين سبقوه عملوا على استثمار النص في قبالة العقل، أو العقل قبالة النص؛ أمّا الشيرازي فقد أنطق كلًّ واحدٍ منهما بالآخر، حيث استثمر كلٍّ منهما الآخرَ، وفي ذلك يورد: «أنّ كلام المعصومين عليهم السلام يحتوي على محض الحق؛ إذن يستبطن سلسلةً من الأصول والقوانين والركائز شأن كل حق وحقيقة»[3]. والقرآن نفسه يستعمل الصياغات المنطقية من برهان وجدل وموعظة[4].

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج7، ص326.

(2) المصدر نفسه، ج8، ص303.

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **شرح أصول الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص122.

(4) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج5، ص277.

الباب الثاني

العلم عند صدر الدين الشيرازي

تمهيد الباب

أخذت مسائل العلم حيّزًا كبيرًا في البحث المعرفي والفلسفي عند المفكّرين والفلاسفة، إنْ لجهةِ تحديدِه ومصادره وأدواته، أو لجهة حقيقته وأقسامه، وتفرّعات أبحاثه، وملاك الصدق والخطأ فيه، ومدى كاشفيّته أو مطابقته للواقع الخارجي. كما اختلف الفلاسفة في أهميّته وموقعيّته ضمن منظوماتهم الفلسفية، حيث يُشكّل موقعه في الرؤية الكونيّة الشاملة لمذهب فلسفي ما، الملامحَ العامة للمسائل والموضوعات المُشكّلة لأصوله وقواعده. فابن سينا، مثلاً، وضع مسائل العلم ضمن أبحاث النّفس وأحوالها ومراتبها، التي كانت بدورها جزءًا من الطبيعيّات[1]، ولم تكنْ في سياق مباحث ما وراء الطبيعة، الأمر الذي يؤشّر إلى نقصٍ في التجرّد لماهيّة العلم وحقيقته؛ وعليه، تدخل أبحاث العلم في عالَم الماهيّة، وليس في عالَم الوجود.

أمّا الشيرازي، الذي ربط أيضًا بين مسائل العلم وأبحاث النّفس، كما فعل ابن سينا، إلا أنّه أدرج النّفس وأحوالها ومراتبها ضمن السّفر

(1) بحث ابن سينا مسائل النّفس وأحوالها ومراتبها في سياق الفن السادس من طبيعيّات «الشفاء».

الرابع من أسفاره العقليّة في كتابه، "الأسفار»، الذي هو سفرٌ في أحوال النّفس ومآلها في يوم القيامة؛ على أنّ هذه الأسفار مُرتّبة ترتيبًا عقليًّا بحسبِ ما للسّلاك من العرفاء والأولياء من أسفار روحيّة أربعة[1]، وهو ما صرّح به في مقدمة «الأسفار»؛ والسّفر الرابع بحسب الأولياء والعرفاء هو: «سفرٌ من الخلق إلى الحق بالحق، فيُشاهد الخلائق وآثارها ولوازمها، فيعلم مضارّها ومنافعها في العاجل والآجِل، يعني في الدنيا والآخرة، ويعلم رجوعها إلى الله، وكيفيّة رجوعها وما يسوقها ويقودها»[2]. وعليه، تدخل أبحاث العلم في سياق مسائل التجرد، أي مسائل ما وراء الطبيعة؛ إذًا، هي أبحاث ميتافيزيقية، شأنها شأن أبحاث الوجود، وليس الماهية. بناءً على ما تقدم، يظهر الاختلاف الكبير بين ابن سينا والشيرازي في مسائل العلم، بالاستناد إلى نظريّة كلٍّ واحدٍ منهما إلى الوجود والماهية، وأيُّهما الأصيل، وأيُّهما الاعتباري.

يتباين مصطلحا «العلم» و«المعرفة» عند الشيرازي، بحسب المفهوم، تباينًا جزئيًّا، لا كليًّا، إذ التباين يحصل بين الألفاظ باعتبار تعدّد معانيها، وإنْ كانت المعاني تلتقي في بعض مصاديقها، أو جميعها. فالتباين هو: «أنْ تكون معاني الألفاظ متكثّرة بتكثّر الألفاظ»[3]. لا يشمل التباين بين المصطلحين المذكورين جميع مصاديقهما؛ بل بعضهما، لذا فالتباين بينهما جزئيٌّ؛ إذ يشتركان في المعنى العام الذي يجمعهما، وهو الإدراك، في حين أنّهما يتباينان في سعة هذا الإدراك أو ضيقه؛ فكلٌّ

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص13.

(2) المصدر نفسه، ص14، تعليقة السبزواري.

(3) محمد رضا المظفر، **المنطق**، لا ط، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1995م، ص 45.

معرفةٍ علمٌ، وليس كلُّ علم معرفةً. يناقش الشيرازي هذه المسألة، ويقول في تفسير المعرفة: «وقد اختلفتِ الأقوال في تفسيرها، فمنهم من قال: إنّها إدراكُ الجزئيات، والعلم إدراك الكليات، وآخرون قالوا: إنّها التصور، والعلم هو التصديق، وهؤلاء جعلوا العرفان أعظم رتبة من العلم... فعلى هذا الطريق، كلُّ عارفٍ عالِمٌ، ولا عكس»[1]. فالنسبة بين العالِم والعارِف هي نسبة العموم والخصوص مطلقًا، وهي النسبة القائمة بين مفهومين بحسب المصاديق، حيث العالِم هو الأعمّ مطلقًا، والعارِف هو الأخصّ مطلقًا. لذلك اعتمدنا مصطلح «العلم» في العنوان لهذا الباب، وهي تسمية للأعمّ دون الأخصّ، وإنْ كانت حقيقة العلم، عند الشيرازي، ترجع في نهاية المطاف إلى المعرفة والعرفان؛ لأنّنا لو اعتمدنا مصطلح «المعرفة»، لاقتصر بحثنا على ما لدى الشيرازي من مباحث الإدراك، المتعلقة بالمعرفة الحضورية، وغاية البحث أوسع من ذلك لتشمل العلم بقسميْه: الحصولي، والحضوري.

أمّا استخدام مصطلح «مفهوم العلم» دون «ماهية العلم» في الفصل الأول من هذا الباب، فيرجع إلى سببين:

الأول: أنّ العلم لا ماهية له، فهو ليس أمرًا ماهويًا، أي ليس له ما بإزاء في الخارج، كما هو حال الماهيّات التي تُنتزع من المصاديق الخارجية. إنّ العلم هو الواقعية نفسها التي هي مناط الكشف، لا ماهيته[2]، وهو ليس شيئًا خاصًا من جملة الأشياء في هذا العالَم، حيث

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص511-512؛ انظر أيضًا: المؤلف نفسه، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص212.

(2) عبد الرسول عُبوديَّت، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، تعريب: =

يمكن انتزاع ماهية له، فهو «يشبه أنْ يكون من الحقائق التي إنيَّتها[1] عين ماهيتها»[2].

الثاني: أنّ لفظ «مفهوم» أعمُّ من لفظ «ماهية»؛ إذ كلُّ ماهيةٍ مفهومٌ، وليس كلُّ مفهومٍ ماهيةً؛ بل بعضُ المفاهيم ماهيات حقيقية، وبعضها الآخر مفاهيم اعتبارية. والشيرازي نفسه يميّز بين القسمين: المفاهيم الحقيقيّة الماهويّة، والمفاهيم الاعتباريّة، وإنْ كانت المفاهيم الماهوية هي بلحاظ الذهن «أمورًا اعتبارية تُنتزع من أنحاء الوجودات بحسب العقل»[3].

لقد استخدمنا لفظ «مفهوم» دون «ماهية»، ليكون البحث شاملاً لكلِّ أنواع الانتزاع، سواءً الانتزاع الخارجي الحقيقي المباشر الذي يتضمن الماهيات، أم الانتزاع الاعتباري في فضاء الذهن، الذي يتضمن المفاهيم الوجودية. ففي مورد الماهيات الحقيقية يقول الشيرازي: «إنّ الماهيات مفهومات كلية مطابقة لهُوِيّات خارجية، ويعرض لها العموم والاشتراك

= علي الموسوي، مراجعة: خنجر حمية، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2010م، ج2، ص240.

(1) «تُسمّي الفلاسفة الوجودَ الكامل إنيّة، وهو بعينه ماهيَّته.. .رُبَّما سُمِّي وجودُ الشيء إنّيته، ويُسمّى ذاتُ الشيء إنّيته، وكذلك ايضًا جوهرُ الشيء يُسمّى إنّيته، فإنّا كثيرًا ما نستعمل قولنا إنّية الشيء بدل جوهر الشيء». (فريد جبر وسميح دغيم وجيرار جهامي، **موسوعة مصطلحات المنطق عند العرب**، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996م، ص124؛ انظر أيضًا: أنطوان سيف، **مصطلحات الفيلسوف الكندي**، لا ط، دائرة المنشورات في الجامعة اللبنانية، بيروت، 2003م، ج1، ص176-183، معاني مصطلح الإنيّة عند الفلاسفة العرب.

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص278.

(3) هادي السبزواري، **تعليقات على الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، ص 49.

في العقل»[1]. وفي مورد المفاهيم الأعمّ من الماهيات الحقيقية يقول: «إنّ المعاني المعقولة بما هي معقولة غير محمولة على الأفراد الخارجية، فالجنس بما هو جنس، أعني الطبيعة الجنسية من حيث معقوليّتها وكلّيتها واشتراكها بين كثيرين، غير محمولة على الأفراد»[2]. وهذه المعاني هي المفاهيم الاعتبارية دون الحقيقية؛ وبذلك، يعمُّ المفهوم على الماهية.

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج5، ص2.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص471؛ انظر أيضًا: ج1، ص35 و49؛ المؤلف نفسه، **كتاب المشاعر**، مصدر سابق، ص61.

الفصل الأول

تعريف العلم عند الشيرازي: تحليل ومقارنة

1 ـ مفهوم العلم عند صدر الدين الشيرازي: نظرية الإدراك الوجودي

يوافق الشيرازي قول المتكلمين والفلاسفة عمومًا، بأنّ تصور العلم أمرٌ بديهي، فالعلم هو من قبيل التصورات الضرورية البسيطة، التي لا تركيب فيها؛ ومفهوم العلم ليس أمرًا ماهويًّا يُدرَك أو يُعرف بأجزاء ذاتية له، تكون بمثابة الجنس والفصل المقوِّم والمحصِّل له. يورد الشيرازي كلامًا في هذه المسألة قائلاً: «يشبه أنْ يكون العلم من الحقائق التي إنّيتها عين ماهيتها، ومثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها؛ إذ الحدود مركّبة من أجناس وفصول، وهي أمور كلية، وكل وجود متشخص بذاته، وتعريفه بالرسم التام أيضًا ممتنع، كيف ولا شيء أعرف من العلم لأنّه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته ابتداءً من غير لبس ولا اشتباه، وما هذا شأنه يتعذَّر أنْ يُعرَّف بما هو أجلى وأظهر، ولأنّ كلَّ شيء يظهر عند العقل بالعلم به، فكيف يظهر العلمُ بشيء غير العلم»[1]؟!

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص278.

إنّ العلم بالنسبة إلى الشيرازي هو أمرٌ وجودي متشخّص، تدركه النفس بالوجدان، وهو لا يكون كليًّا حتى يناله الحدّ أو الرسم[1].

أمّا انحصار تعريف الفلاسفة للعلم بأنّه صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم[2]، فأمرٌ غير مؤيّد من قِبل الشيرازي، وهو يُشْكِلُ عليه، لأنّه تعريفٌ يحصر العلم بالعلم الحصولي، دون الحضوري، وهو ما يوحي به لفظ «صورة»؛ إذ الصورة صفة حصولية ذهنية، وبالتالي انحصار العلم بالماهيات الحقيقية المُنتزعة من أشياء خارجية. ولا ينكر الشيرازي هذا النوع من العلم، ولكن يرفض تخصيصه به مطلقًا. فحصر الإدراك بالصورة الذهنية الحاكية عن الواقع الموضوعي، هو حصرٌ لبحث مسائله في سياق البحث المعرفي الأبستيمولوجي فقط، وهو نظرٌ منقوص ومضطرب في منظومة الشيرازي الوجودية-الأنطولوجية.

تميّزت معالجة الشيرازي للإدراك باتّساع أفقها لتشمل الإجابةَ على إشكالية المعرفة العقلية وإمكانيتها، حاله حال الفلاسفة قبله؛ إلا أنّه توسّع في مسألة الشهود، المرتبط ارتباطًا طوليًّا وجوديًّا مع الإدراك العقلي بناءً على نظريته في أصالة الوجود، ووحدته، وتشكُّكِه في المراتب. إنّ استغراق الشيرازي في الشهود لم يمنعه من أنْ يعزّز التيار العقلاني في معالجة مسألة الإدراك، التي أخذت معنًى مشتركًا في نظرية المعرفة والوجود. وعليه، فإنّ البحث في مسائل الإدراك هو بحث

(1) «يحتاج بعض الأمور الجليّة إلى تنبيهات وتوضيحات يتنبّه بها الإنسان ويلتفت إلى ما يذهل عنه ويلخّص معناه، ويزيده كشفًا ووضوحًا، كما في الوجود الذي هو أعرف الأشياء»، وكذلك العلم. (المصدر نفسه، ج3، ص278).

(2) المؤلف نفسه، مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ج1، ص179.

أنطو-معرفي، على أنّ الأصالة فيه للأنطولوجيا، فالبحث المعرفي هو بحث أنطولوجي، «لأنّ المعرفة هي في نهاية المطاف، ليست سوى الوجود»[1]. فالعلم وجودٌ فعليٌّ، وليس وجودًا بالقوة، فـ «العلم ليس أمرًا سلبيًّا كالتجرد عن المادة، ولا إضافيًّا؛ بل وجودٌ، ولا كل وجود؛ بل وجود بالفعل، لا بالقوة»[2].

وهذا التعريف يُشكّل قطيعةً مع السينوية لينتهي إلى تصور أكثر ديناميكية لحقيقة العلم، الذي يتكامل مع نظرة الشيرازي للوجود، فالعلم وجودٌ، والوجود حركةٌ دائمة نحو الفعلية، وكذلك العلم له حركة ذاتية تكاملية بفعل النفس المدرِكة. أمّا بالنسبة إلى ابن سينا، فالعلم أمرٌ سلبيٌّ عدميٌّ؛ إذ إنّ النفس «الناطقة تقف عند نهاية وجود الجواهر العقلية، وهي محتاجة إلى الاستكمال بالآلات البدنية، وما يليها من الإفاضات العالية»[3]، وهذا الجوهر العقلي، الذي هو النفس الناطقة، «لمّا كان موجودًا بوسائط كثيرة، مُحْدَثًا بحدوث مادة، كانت كمالاته متأخّرة عن وجوده، فكان محتاجًا إلى الاستكمال من إفاضات الجواهر العالية العقلية عليها»[4].

كما يرفض الشيرازي القول: إنّ العلم أمرٌ إضافيٌّ، كما يُصرِّح به ابن سينا في الإشارات: «قد تتغيّر الصفات للأشياء على وجوه... مثل

(1) إدريس هاني، ما بعد الرشدية: ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ص249.
(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج3، ص297.
(3) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق، ج3، ص277-278.
(4) المصدر نفسه، ج3، ص278.

أنْ يكون الشيء عالِمًا بأنّ شيئًا ليس[1]، ثم يحدث الشيء، فيصير عالِمًا بأنّ الشيء أيس[2]، فتتغيّر الإضافة، والصفة المضافة معًا. . . بل يكون العلم بالنتيجة علمًا مستأنفًا، يلزمه إضافة مستأنفة، وهيئة للنفس مستجدّة، لها إضافة مستجدّة مخصوصة»[3]. فالعلم عند ابن سينا هو إضافة وتجردٌ عن المادة، بمعنى أنّه أمرٌ عدميٌّ سلبيٌّ، وبهذا فإنّ الجوهر العقلي، الذي هو النفس الناطقة، متغيّر بفعل الإضافة الصورية، أو التجرد للآلات والقوى للجوهر العاقل، وبذلك يكون التغيير في النفس الناطقة أمرًا زائدًا من الخارج، وليس بفعل الاستكمال الجوهري الوجودي المتّصل، كما هو الحال عند الشيرازي الذي ربط بين المعرفة والوجود، حيث أصبح الوجود ملازمًا لكلِّ مراتب الإدراك الفعلية للنفس الناطقة، التي هي جوهر، ولا مانع من أنْ تتغيّر وتتكامل بلحاظ تراكم المعرفة، ولكن ليس على قاعدة أنّ الإدراك هو السببُ في التغيير الجوهري. فالمعرفة عند الشيرازي صيرورة الأنا، وتطور الوجود، وهي بذلك كالوجود؛ بل هي عين الوجود، فنظرية الشيرازي «ترى العالِم صيرورة متواصلة، وترى النفس جوهرًا متّسِعًا باستمرار، وبأنّ المعرفة هي شأن وجوديٌّ محض»[4].

---

(1) «ليس» هي كلمة دالة على نفي الحال، كما في قولنا: ليس الإنسان ملكًا. . . وتستعمل عند القدماء بمعنى العدم، أو المعدوم، ومنه الليسيّة، وهي العدم. قال ابن سينا: «فإنّ الهيولى لا تسبق الصورة بالزمان، ولا الصورة الهيولى أيضًا؛ بل هما مُبْدعان معًا عن ليسية». (جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، مصدر سابق، ج2، ص295).

(2) «وأيسٌ ضد ليس، أو لا أيس، ومعنى لا أيس: لا وَجْد ولا وجود. . . فأنت ترى أنّ لفظ أيس يدل عندهم، أي الفلاسفة، على الوجود، وهو كما قلنا ضد ليس الدال على العدم أو المعدوم». (المصدر نفسه، ج1، ص184).

(3) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، ج3، ص290- 293.

(4) إدريس هاني، **ما بعد الرشدية: ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، ص268.

اعتبر شيخ الإشراق[1] أنّ العلم إضافة إشراقيّة نوريّة، لا إضافة من باب الكيف النفساني، وهو بذلك يعارض قولَ المشّائين بأنّ الإدراك عبارة عن كون الشيء مجردًا عن المادة. قال شيخ الإشراق: «الحق في العلم هو قاعدة الإشراق، وهو أنّ علمه بذاته هو كونه نورًا لذاته وظاهرًا لذاته، وعلمه بالأشياء كونها ظاهرة له، إما بأنفسها أو متعلقاتها، التي هي مواضع الشعور المستمر»[2]. وبذلك يقترب شيخ الإشراق من الشيرازي باعتبار العلم إضافة نورية إشراقية، قائمة على التجرد والحضور الذاتي للمدرِك والمدرَك؛ إلا أنّهما اختلفا اختلافًا عميقًا في الأصول المعتمدة لبناء هذه الإضافة النورية، ففي حين أرجعها الشيرازي إلى أصالة الوجود، فإنّ شيخ الإشراق ردَّها إلى أصالة الماهية. ينقل الشيرازي عن الإشراقي تعريفه للعلم، ثم يؤوِّله ويقبله على أساس تأويله له؛ يقول الشيرازي في معرض نقلِ تعريف شيخ الإشراق للعلم: «إنّ علم الشيء بذاته عبارة عن كونه نورًا لنفسه، وعلم الشيء بغيره عبارة عن إضافة نورية بين شيئين نوريّين»[3]. أوّلَ الشيرازي هذا التعريف

---

(1) شهاب الدين بن يحيى السُّهروردي (549- 587هـ/ 1153- 1191م): يغلب عليه لقب «شيخ الإشراق» وأحيانًا «الشهيد المقتول». ظلَّ مجهولاً في العالَم الغربي حتى العصور الحديثة، إلى أنْ جاء بعض العلماء أمثال هنري كوربان(H. Corbin) الذي خصّص له مجموعةً من الدراسات المهمة. وهو إيراني الأصل والمولد. تعلم في مراغة، ثم في أصفهان، وكان رفيق الدراسة لفخر الدين الرازي. سافر إلى الأناضول وسورية، واستقرَّ في حلب عند الملك الظاهر في بلاطه، إلا أنّه أُودِع السجن هناك، وتوفي مقتولاً بفعل حسد العلماء واتهامهم له بترويج عقائد تتنافى مع الدين. أهم مؤلفاته: «حكمة الإشراق» و«هياكل الأنوار». (انظر: سيد حسين نصر، **ثلاثة حكماء مسلمين**، ترجمة: صلاح الصاوي، مراجعة: ماجد فخري، ط2، دار النهار للنشر، بيروت، 1986م، ص 74-77).

(2) محمد بن محمود الشهرزوري، **شرح حكمة الإشراق**، تحقيق: حسين ضيائي تربتي، لا ط، پژوهشگاه علوم انسانى ومطالعات فرهنگى، تهران، 1380هـ/ 1960م، ص378.

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص286.

بقوله: «العلم عبارة عن وجود شيء مجرد»[1]؛ إذ إنّ التجرد مِلاك النورية.

انطلاقًا من اعتباره أنّ البحث في العلم هو بحث وجوديٌّ، وأنّ العلم هو وجودٌ، فنّد الشيرازي مقولة الفلاسفة التي جعلت العلمَ حصولَ الصورةِ عند العاقل، حيث قال: «فلهذا حدّوا [الفلاسفة] العلم بأنّه صورة حاصلة من الشيء في النفس، وهذا الحدُّ غيرُ منتهٍ إلى حدٍّ الصحة، لعدم اطراده في كل علم، كعلم النفس بذاتها، وعلمها بنفس تلك الصورة الحاصلة عندها، لاستلزامه كون علم البارئ بالأشياء بحصول أمثالها، لا بحضور أعيانها؛ بل الحدُّ الصحيح والحقُّ الصريح، هو أنّ العلم عبارة عن وجودِ الشيء المجرد عن المادة لشيء [مجرد]»[2]. إنّ العلم عند الشيرازي هو حضورٌ وليس حصولًا، لأنّ الوجود يتَّصف بالحضور، وأنّ الإدراك الحقيقي يكون بالتشخّص، دون الماهية المتَّصفة بالأمر الكلِّي المفهومي، الحاكي عن الأمور الخارجية.

بناءً على رأي الشيرازي،فالعلم بحقيقة العلم «يرجع إلى حقيقة الوجود الحاصلة للموجود المستقل في وجوده. العلم هو حصول ماهيةِ شيءٍ لأمر مستقل في الوجود بنفسه أو بصورته حصولاً حقيقيًا أو حُكميًا، فالعلم على ثلاثة أقسام:

الأول: حصولُ شيء بنفس هويته العينية لأمر مستقل الوجود حصولاً حقيقيًا.

الثاني: حصولُ شيء بهويته لأمر مستقل الوجود حصولاً حُكميًا.

---

(1) المصدر نفسه، ص286.

(2) المؤلف نفسه، مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ج1، ص341.

الثالث: حصولُ شيء بصورته لا بنفس هويته العينية لأمر مستقل الوجود حصولاً حقيقيًا»[1].

يُفهم من كلام الشيرازي عدّة أمور:

الأوّل: أنّ العلم يحصل دائمًا للنفس العاقلة بوصفها أمرًا مستقل الوجود، يتمتّع بالجوهرية الوجودية القائمة على الاستكمال الدائم.

الثاني: أنّ الحصولَ الحقيقي هو حضورٌ ذاتيٌّ مجرَّدٌ، وكذلك الحصول الحُكمي.

الثالث: أنّ الأقسام الواردة شاملةٌ لكلِّ أنواع الإدراك: الحصولي والحضوري، وأنّ كليهما حضوريٌّ بالحقيقة.

أمّا القسم الأول، فهو كعلم العلة بمعلولها، وأمّا القسم الثاني، فهو كعلم الذات بذاتها، لهذا قيل: العلم حضورُ شيءٍ مجردٍ لوجودٍ مجرد، وأمّا القسم الثالث، فهو كعلم النفس عبر آلاتها وقِواه الصور الموجودات الخارجية أو الصور المُخترعة، ذلك أنّ النفس عينُ قِواها، وأنّ فعل القِوى الإدراكية هو بالحقيقة فعلُ النفس.

وبناء عليه، يكون الشيرازي قد أدخل المعدومات، والحُكم بين النِّسَبِ في القضايا، والمعقولات الثانية، في تعريف العلم؛ وفي هذا المعنى يورد الشيرازي: «إنّ للأشياء سيّما المعدومات بل الممتنعات صورًا متمثّلة في الذهن، لأنّا نحكم عليها بأحكام ثبوتية صادقة كالحكم بأنّ شريك البارئ ممتنع، واجتماع النقيضين محال... وصدقُ الحكمِ بثبوت شيءٍ لشيءٍ، يستدعي وجود المثبت له في ظرف الثبوت، فلهذه

---

(1) المصدر نفسه، ص185-186.

الأشياء وجود في نحوٍ من الوجود... فثبوت العدم والامتناع لا يكون إلا في العلم دون العين»[1]. والنتيجة أنّ الشيرازي جمع بتعريفه للعلم كلَّ أنواع الإدراك البشري، والتي تعود بكلِّيتها إلى نفس الحضور عند النفس، ولذا قال الشيرازي: «بل حقيقةُ العلمِ نفسُ الحصول والوجود مطلقًا»[2]، ولم يقُل: العلم هو حصولٌ.

ومن هنا يُعلم كيف أنّ الشيرازي أدخل العلم مطلقًا داخل الدائرة الإشراقية من حيث الثبوت، وإنْ أعطاها بُعدًا عقليًّا من حيث الإثبات. إنّ الشيرازي: «عرَّف العلم بوجه فلسفي داخل دائرة العرفان، فالمعرفة عنده أولاً وبالذات عرفانيّة، وبالعرض مشّائية»[3]، فالعلم والإدراك هما عبارة عن أمر شهودي، ويصف هذا النوع من الفهم بـ «الحكمة المتعالية»[4]. فالعلم إذن حضور، والحضور ملازم له، سواء للعلم الحصولي أم الحضوري؛ فالعلم عين الواقعية، يتَّحد معها في الذات والوحدة الأصيلة، فهما متَّحدان في الواقع، وإن اختلفا في الاعتبار، على أنّ اتِّحادهما بالوجود لا يعني تساويهما في المرتبة، حيث لكلٍّ مرتبة آثارها الواقعية الخاصة بها. ومن هنا، فإنّ «حقيقة العلم ليست سوى الواقعية الحاضرة عند الشيء، أو بعبارة أخرى: العلم نحوُ وجودٍ

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص280.

(2) المؤلف نفسه، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص186.

(3) شهرام بازوكي، «**المعرفة العرفانية عند الملا صدرا**»، مجلة المحجة، العدد الصفر، المعهد الإسلامي للمعارف الحكمية بالتعاون مع دار الهادي، بيروت، حزيران 2001م، ص 40.

(4) المصدر نفسه، ص42.

لهذه الواقعية»[1]. وبكلام آخر: «العلم عبارة عن حضور المعلوم لدى العالِم، إمّا حضورًا مباشرًا أو بغيره. وهذا التعريف يشمل جميع أقسام العلم الحضوري والحصولي، فإنّ المعلوم بالعلم الحضوري حاضر بنفسه لدى النفس، والمعلوم بالعلم الحصولي، أعني بالعرض، حاضر لدى النفس بتوسّط صورته العلمية»[2].

ونختم هذه الفكرة بقول جامعٍ للشيرازي يؤكد فيه إرجاعَ كلِّ أنواع الإدراك إلى الحضور بكونه ملازِمًا للوجود، وتفريقه بين المعلوم بالذات، والمعلوم بالعرض، حيث يرتبط الإدراك عنده بالمعلوم بالذات، لا بالمعلوم بالعرض؛ يقول الشيرازي: «فكلُّ موجودٍ، مستقل الوجود، قائم الذات، فهو عالِم بذاته، لاتحاد ذاته بذاته، وكل موجود كذلك، فهو عالِم بمعلولاته، فالمعلولات إنْ كانت معلوليّتها بحسب وجودها الأصلي العيني، فيكون العلم بها علمًا حضوريًا، وإنْ كانت معلوليتها بحسب وجودها الذهني الظلِّي، فيكون العلم بها علمًا حصوليًا. وبالحقيقة، المعلوم بالذات في العلم الحصولي الصوري الصورة الحاصلة نفسها، وما خرج عن التصور من وجود الأمر المطابق لها فهو معلوم بالعرض بالمجاز، لأن العلاقة الوجودية غير حاصلة بين هذا العالَم وبينها»[3].

يرتبط الحضور والتجرد ارتباطًا وثيقًا، فهما متلازمان، وهذا التلازم

---

(1) عبد الرسول عُبوديَّت، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، ج2، ص215.

(2) جعفر السبحاني، **نظرية المعرفة**، تحقيق: حسن محمد مكي العاملي، ط1، الدار الإسلامية، بيروت، 1411هـ/ 1990م، ص34.

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص186- 187.

لا يكون بين الحضور والتجسُّم، فليس من خصائص الجسمانيات المادية الحضور؛ بل هي عين التفرُّق، ولا شأن لها بالحضور الوجودي عند بعضها، أو عند غيرها. إنّ الوجود عند الشيرازي يتنزّل في المراتب حتى ينتهي إلى الوجود الجسماني، «حيث لا حضور لذاته عند ذاته؛ بل تغيب ذاتُه عن ذاته، وهو الوجود الامتدادي، ذو الأبعاد المكانية والزمانية، وليس له من الجمعية والتحصّل الوجودي قدْر ما لا ينطوي وجودُه في عدمه، ولا يندمج حضورُه في غيبته... وهو الجسم، فإنّ كلَّ بعضٍ مفروضٍ منه غائبٌ عن البعض الآخر»[1]. إذًا، الحضور يلازم التجرد، وليس التجسُّم، «فإذا كان هناك تجردٌ كان هناك علمٌ... وإذا كان هناك علمٌ، كان هناك تجردٌ، فكلُّ مجردٍ علمٌ، وكلُّ علمٍ مجردٌ، للتلازم بينهما»[2].

بناءً على ما تقدم، فالعلمُ حضورٌ، والحضورُ تجردٌ، فيكون العلم تجرّدًا عن الماديّات، وما يرتبط بها من الآلات والقِوى، وهذا ما يذهب إليه الشيرازي في نتيجة أبحاثه حول العلم؛ إذ «لو كان التعقل بآلة بدنية، لكان كلما عرضت لها آفة أو كِلال، عرض فيه فتور، وإذ ليس هذا كليًّا، فليس التعقل بآلة»[3]؛ بل بالتجرد، والتكامل، والانتقال من القوة إلى الفعل على سبيل الاتصال الوجودي التجردي[4]؛ وعليه، يمكن

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج5، ص2.

(2) جوادي آملي، **منبع الفكر**، تحقيق: عباس رحيميان، تصحيح: سعيد بند علي، ط1، دار الإسراء للنشر، قم، 1430هـ/ 2009م، ص61- 62.

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج2، ص613.

(4) يقول الشيرازي: «إنّ في الإنسان قوةً تدرك أشياءَ يمتنع وجودُها في الجسم =

الاستنتاج أنّ البحث المعرفي عند الشيرازي هو بحث في الوجود والحضور والتجرد[1]، ويمكننا أنْ نطلق على هذه النظرية اسم نظرية «الإدراك الوجودي»؛ إذ العلم هو نحوُ وجودٍ خارجي لا حكم له إلا الأحكام الواقعية الخارجية، وهو أيضًا وجودٌ خارجيٌّ مجرد، لا مساس له بالمادة، وهو أيضًا حصول خارجي، وربط وجودي[2].

2 ـ العلم والوجود الذهني عند ملاّ صدرا

يرتبط بحث الوجود الذهني ارتباطًا وثيقًا بالمعرفة من حيث حدودها وقيمتها، التي شكّلت أُسس علم «نظرية المعرفة» في أوروبا المعاصرة. اهتم الفلاسفة المسلمون بمباحث العلم وارتباطه بالكشف والحكاية عن الواقعيات الخارجية، وإنْ لم يُفردوا لها عنوانًا مستقلاً تحت اسم «نظرية المعرفة».

لم يتبلور بحث الوجود الذهني بشكله النهائي إلا مع الشيرازي، على الرغم من أنّه ورد تلميحًا أو تصريحًا في كلمات الفلاسفة قبله، فقد ذكر ابن سينا في «إلهيات الشفاء»: «وإنّما وقع أولئك في ما وقعوا فيه بسبب جهلهم بأنّ الإخبار إنّما يكون عن معانٍ لها وجود في النفس وإنْ كانت معدومة في الأعيان، ويكون معنى الإخبار عنها أنّ لها نسبة ما إلى

= كالضدين معًا، مثل السواد والبياض، والمتقابلين مثل الوجود والعدم معًا. . . والحكمُ بالشيء على شيء لا بدّ من وجودهما عند الحاكم بنحوٍ، ولها أنْ تدرك الحركة والزمان واللانهاية وأشباهها مما استحال أن يكون لها صورة في المواد». (المصدر نفسه، ص611).

(1) انظر: محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص114 و290 و303 و325.

(2) جوادي آملي، منبع الفكر، مصدر سابق، ص63.

الأعيان. . . فبيِّنٌ أنّ المُخبر عنه لا بدّ من أنْ يكون موجودًا وجودًا ما في النفس. والإخبار بالحقيقة هو عن الموجود في النفس، وبالعرض عن الموجود في الخارج»[1]، وفي ذلك إشارة واضحة إلى الوجود الذهني، وإنْ لم يسمِّه؛ لكن الرازي هو أوّل من بحث هذه المسألة بشكل واضح ومشخّص، وأفرد لها الفصل السادس في باب الأمور العامة والوجود تحت عنوان: «إثبات الوجود الذهني»[2].

كما سلك الخواجة الطوسي مسلك الرازي،حيث قال في «كشف المراد»: «وهو [أي الوجود] ينقسم إلى الذهني والخارجي وإلّا بطلت الحقيقة، والموجود في الذهن إنّما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم»[3]. إنّ الدافع لطرح هذه المسألة عند الفلاسفة، كما يظهر في كلامهم، هو إثباتهم للعلم في مورد المعدومات والممتنعات، وغيرهما مما ليس في الأعيان، وإثباتهم لكاشفية العلم وانطباق الصور الذهنية الماهويّة على الواقع الموضوعي؛ إلا أنّ الشيرازي تجاوز هذا النظر إلى ما هو أبعد، حيث اعتبر إثبات الوجود الذهني مقدمة للتوسّع في أفق العلم، ولتجاوزه مرحلة الكاشفية والانطباق، ولإدخاله في المنظومة الوجودية المتكاملة، ولتحريره من عالَم الماهيات والصور الذهنية.

---

(1) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **الشفاء**: **الإلهيات**، تحقيق: الأب قنواتي وسعيد زايد، مراجعة: إبراهيم بيومي مدكور، ط1، منشورات ذوي القربى، قم، 1430هـ/ 2009م، ج1، ص34.

(2) محمد بن عمر (فخر الدين الرازي)، **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**، تحقيق: محمد البغدادي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1410هـ/ 1990م، ج1، ص130.

(3) نصير الدين الطوسي، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، شرح: حسن بن يوسف الحلي (العلامة)، ط1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1408هـ/ 1988م، ص10.

يشكّل بحث الوجود الذهني عند الشيرازي نقلة نوعية في حلٍّ كثيرٍ من الإشكاليات المعرفية، سواء في الفلسفة الإسلامية أم الغربية، حيث يُشكّل علمُ المعرفة أهم أقسام الفلسفة. فالفلاسفة المسلمون عمومًا، اعتبروا أنّ العلم هو نوع من المطابقة بين علم النفس وصورها، والواقع الخارجي، حيث تكون الرابطة بينهما رابطة تطابقية، وهي رابطة ماهوية، يستطيع الإنسان فيها رؤية الواقع والكشف عنه؛ في حين اعتبر الشيرازي أنّ الرابطة بين عالَم الذهن وعالَم العين هي رابطة وجودية. كما إنّ الفلاسفة الغربيّين، لم يبتعدوا كثيرًا عن الرابطة الماهوية المذكورة عند الفلاسفة المسلمين، وإن اختلفوا في الأدوات والآلات التي تنال الواقع الخارجي؛ فقد اعتبر بعضهم أنّ هذه الرابطة منحصرة في عالَم الحس والتجربة، في حين تجاوز بعضٌ آخر الحسَّ والتجربة، ليضعوا العقل أصلاً وميزانًا، وأضافوا إليه المقولات، كما هو حال ديكارت وكانط. وبناءً على ما تقدم، فإنّ الفلاسفة عمومًا لم يعطوا الوجود الذهني ما أعطاه الشيرازي من قيمة نوعية، لها تأثيرٌ بالغٌ في مباحث العلم.

إنّ العلاقة القائمة بين العلم والوجود والتجرد تحكمها علاقة التساوق، لذلك يُشكِّل بحث «الوجود الذهني» بحثًا في الظواهر الذهنية الوجودية، التي لها منشأ الآثار الوجودية الخارجية، ويُشكِّل بحث «الذهني» بحثًا في ما لا يكون منشأً للآثار، بناء على القول بالرابطة الماهوية بين الذهن والعين[1]. إنّ إنكاره يؤدّي إلى إشكاليّات عدّة منها: الأول والمعقول عدم التمييز بين المعقول الثاني، ونفي الحالات التكاملية الوجودية للصورة النوعية الإنسانية، وإلغاء قدرة الذهن على

(1) عبد الرسول عُبوديَّت، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، ج3، ص15.

التحليل والابتكار والتجريد، وإنكار قدرة النفس على إدراك المعدومات والممتنعات والأحكام بين النِّسَبِ في القضايا، وأخيرًا نفي الفاعلية الذاتية عن الجوهر العقلي للنفس الناطقة. يؤكّد جوادي آملي[1] هذه الحقيقة بقوله: «إنّ إنكار الوجود الذهني يُلحق ضررًا بليغًا بعلم المعرفة، لأنَّ كلَّ معرفةٍ مرتبطةٌ بالإدراك الكلّيّ... وبما أنّ الكليَّ موجود في الذهن فقط، وليس له طريق إلى الخارج، فيكون إنكار الوجود الذهني مستلزِمًا لإنكار وجود الكلّي، وبهذا لا يبقى طريقٌ لمعرفة أي شيء»[2]. إنّ مِلاك المعرفة هو القضايا والحكم، وهو من باب العلم الكلي، والأشياء في الخارج لا توجد إلا بأفرادها، والعلم بها على الوجه الشخصي الجزئي، لا يولِّد علمًا. لذا، فإنّ إنكار الوجود الذهني، هو إنكارٌ للعلم الكلي، وبالتالي يكون الحكم على الواقع الموضوعي بالعدم، أي عدم معرفته وتحصيله، وهو باطل، فيكون إنكار الوجود الذهني باطلاً.

ما هي حقيقة الوجود الذهني؟ وكيف يتمايز عن الماهية المدرَكة، التي هي ماهية المعلوم، والتي هي بدورها غير واقعية العلم؟ أجاب الشيرازي عن ذلك بوضوح ودقة عالية غير مسبوقة عند الفلاسفة قبله، فقد أورد التالي: «إنّ الذي يُطلق عليه اسم المعلوم قسمان: أحدهما، هو الذي وجوده في نفسه هو وجوده لمدرِكه، وصورته العينية هي بعينها صورته العلمية، ويقال له: المعلوم بالذات. وثانيها، هو الذي وجوده

(1) الشيخ عبد الله الجوادي الآملي (1351هـ/ 1932م.......): فيلسوف، ومفسر، وعالم دين، وهو مؤسس مؤسسة الإسراء للبحوث في مدينة قم الإيرانية، وأحد أبرز علماء الدين الإيرانيين، من تلامذة المفسر والفيلسوف الإسلامي وهو من أشهر المفسرين والفلاسفة الشيعة في الوقت الراهن. (http://ar.wikipedia.org/wiki).

(2) جوادي آملي، منبع الفكر، مصدر سابق، ص24.

في نفسه غير وجوده لمدرِكه، وصورته العينية ليست هي بعينها صورته العلمية، وهو المعلوم بالعرض. فإذا قيل: العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرِك، أُريد به المعلوم به الأمرُ الخارج من القوة المدرِكة كالسماء والأرض... وإذا قيل: العلم عبارة عن حضور صورة شيء للمدرِك عُني به العلمُ الذي هو المعلوم نفسه، لا شيء غيره»[1].

يميّز الشيرازي بين نوعين من المعلوم: المعلوم بالذات، والمعلوم بالعرض، وفهمهما مقدمة ضرورية لتحديد الوجود الذهني وحقيقته، الذي هو غير ماهية المعلوم، وغير الصورة الحاصلة عند النفس. ثمة أربعة أمور لا بدّ من التمييز بينها:

1 ـ واقعية العلم.

2 ـ واقعية المعلوم.

3 ـ ماهية العلم.

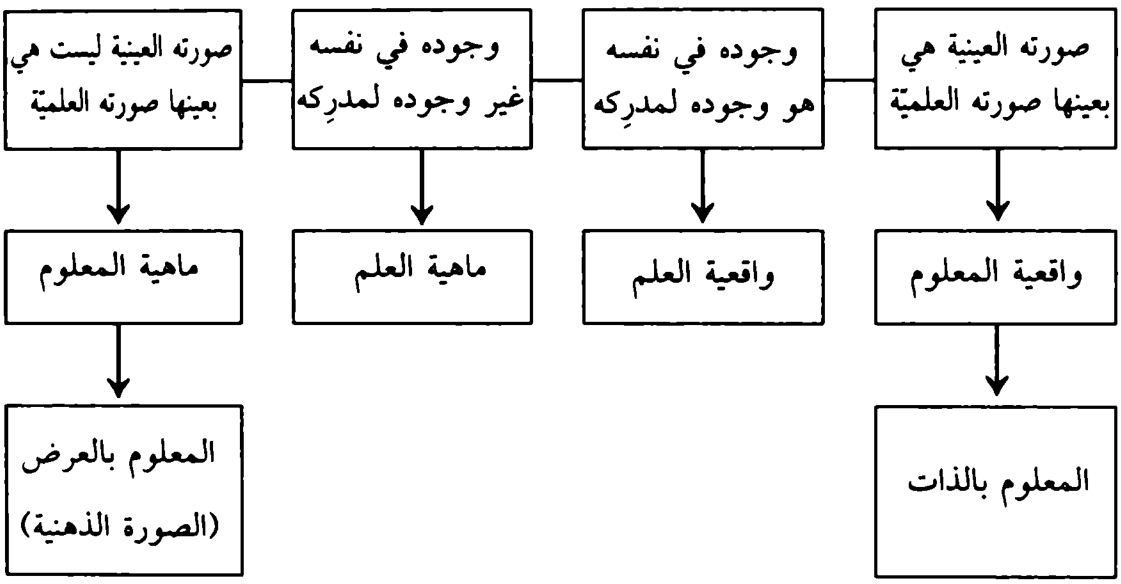
4 ـ ماهية المعلوم.

فالذي وجوده في نفسه هو وجوده لمدرِكه، هو واقعية العلم، وأما صورته العينية التي هي بعينها صورته العلمية، فهو واقعية المعلوم، وهو الذي يقال له المعلوم بالذات. فالمعلوم بالذات هو واقعية المعلوم، وليس ماهية المعلوم، أي صورته الذهنية، والتي هي أيضًا المعلوم بالعرض. وعليه، فإنّ الذي وجوده في نفسه غيرُ وجودِه لمدركه، هو

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص151.

ماهية العلم، الذي صورته العينية ليست هي بعينها صورته العلمية، وهو ماهية المعلوم، وهي المعلومة بالعرض. وبما أنّ حقيقة العلم عند الشيرازي هي واقعية العلم، وواقعية المعلوم، فالمعلوم عنده هو المعلوم بالذات، لا المعلوم بالعرض، الذي هو الصورة المجردة.

ونُمثِّل لذلك بالرسم البياني الآتي:



إنّ هذا الفهم للمعلوم بالذات، دون المعلوم بالعرض، يعارض تمامًا نظرية التطابق عند ابن سينا القائل: «إنّ الجوهر لذاته جوهر، فماهيته جوهر لا تكون في موضوع البتّة، وماهيته محفوظة سواء نُسِبَتْ إلى إدارك العقل لها أو نُسبت إلى الوجود الخارجي»[1]. إنّ نظرية التطابق بين العلم والمعلوم تعود إلى الوجود الذهني لماهية المعلوم، وليس لواقعية المعلوم، فلو فرضنا، مثلًا، العلمَ بالممتنع كشريك الباريء، فإنّنا قد نظفر بماهيّة له هي ماهية المعلوم، إلا أنّنا لن نظفر له بواقعيةٍ هي واقعية المعلوم؛ إذًا، فالتطابق بين العلم والمعلوم يرجع إلى

(1) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **الشفاء: الإلهيات**، مصدر سابق، ج1، ص140.

الماهية، وليس إلى الواقعيّة. إنّ معنى التطابق هو أنّ ما تصوّرناه في النفس، هو الشيء نفسه الموجود في الخارج، وأنّ ذلك الشيء نفسه الموجود في الخارج هو الذي تصوّرناه، لا أنّ الموجود في الخارج شيءٌ، وما تصوّرناه عنه هو شيء آخر، بمعنى أنّ الحقيقة الخارجية تنقلب إلى حقيقة ذهنية، أي أنّ ماهية الواقع الخارجي، تنقلب إلى ماهية ذهنية. وبذلك يكون التطابق هو تعبيرًا عن الوحدة الماهوية بين الذهن والعين، وهو بالطبع أمرٌ مبنيٌّ على أصالة الماهية، الذي يرفضه الشيرازي، وعليه «إنّ الانطباق هو العينية والوحدة الماهوية بين الذهن والعين، أي أنّه لأجل انطباق واقعية على واقعية أخرى، لا بدّ، مضافًا إلى الوحدة الماهوية بين الأمرين، من قيام التطابق بين الوجود الذهني للماهية المذكورة، والواقعية الأخرى وهي الوجود الخارجي لها»[1].

إذًا فالوجود الذهني عند الشيرازي، يتحقّق بالمعلوم بالذات، الذي هو واقعية المعلوم المجردة المتَّحدة مع واقعية العلم المجردة، لذلك قال الشيرازي: «العلم ليس عبارة عن مفهوم الصورة المجردة نفسها لأمر، حتى يكون إذا تصوّرنا ذلك المفهوم للشيء جزمنا بحصول العلم له؛ بل العلم عبارة عن نحوِ وجودِ أمرٍ مجردٍ عن المادة، والوجود مما لا يمكن تصوره بالكُنه إلا بهويته الموجودة نفسها لا مثال ذهني له»[2] إذ إنّ مفهوم الصورة المجردة نفسه هو مفهوم الماهية للمعلوم، أي هو المعلوم بالعرض، وهذا بالطبع ليس العلم عند الشيرازي؛ بل هو

(1) عبد الرسول عُبوديَّت، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، ج2، ص258.

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص294.

حضور مجرد عند مجرد، أي حضور واقعية العلم المجردة عند واقعية المعلوم المجردة، على أنّ هذه الواقعية للمعلوم هي بعينها الوجود الذهني، المتّحد مع واقعية العلم في الخارج، والذي هو الوجود الخارجي.

وبناءً على ما تقدم، فإنّ وجود الواقعيّتين هو وجودٌ واحد بمرتبتين: الأول: هو الوجود الذهني، والثاني: هو الوجود العيني، ومن هنا يمكننا فهم ما قصده الشيرازي عند إثباته للوجود الذهني، عندما قال: «إنّ للأشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكلّ واحد من الناس وجودًا أو ظهورًا آخر عُبِّر عنه بالوجود الذهني، مظهرُه بل مُظهِره المدارِك العقلية والمشاعر الحسية»[1].

إنّ الفهم العميق للوجود الذهني الذي وضعه الشيرازي، يفيد أنّ العلم ليس عبارةً عن تحصيل ماهية المعلوم عبر الصورة الذهنية للجواهر وأعراضها، والذي هو عبارة عن اتصال بين ماهيّتين: ذهنية وخارجية، تشوبهما المواد العدمية، حيث يكون العلم عندئذٍ من باب المقولة والكيف النفساني؛ بل العلم هو عبارة عن اتصال وجودي يتّسمُ بالحضور والتجرّد، ولا شأن له بالمقولة وبالوضع، فقد قال الشيرازي: «فلا عِلْمَ لأحدٍ بشيء من الجسم وأعراضه اللاحقةِ إلا بصورة غير صورتها الوضعية المادية التي في الخارج... إنّ أصل الوجود لا يكفي في كون الشيء مُدرَكًا، ومُنالاً لشيء يدركه، ويناله ذلك الشيء؛ بل وجودٌ غير ذي وضع بالمعنى الذي هو من المقولة، فالوجود القوي الذي لا تصحبه هذه الشوائب العدمية هو عبارة عن الإدراك»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص263.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص298- 299.

بحث الشيرازي مسألة الوجود الذهني من حيثيَّتين: الحيثيّة المعرفيّة، والحيثيّة الوجودية، وإنْ كان عمق المسألة هو بإرجاع كِلَي الحيثيّتين إلى الأصل الأنطولوجي الوجودي، سواءً مباشرة عَبْرَ الحيثية الوجودية، أم غير مباشرة عَبْرَ الحيثية المعرفية.

تناولت الحيثيّة المعرفية معالجة الوجود الذهني من جهة عدم النظر إلى وجوده الخاص الذهني البحت؛ بل بالمقارنة مع المفهوم، أي وضع المقارنة بين علم الوجود من جهة، وعلم المعرفة من جهة أخرى؛ بمعنى آخر، المقارنة بين الواقعية العلمية والواقعية المعلومية: واقع العلم، وواقع المعلوم، وهو ما أسلفنا الحديث حوله بالمقارنة بين الوجود الذهني مُقاسًا إلى الوجود الخارجي، وهو من هذه الناحية وجودٌ ذهنيٌّ، لا يتمتّع بالخارجية من حيث هو منشأ للآثار المترتّبة على الوجود الخارجي.

أمّا الحيثيّة الوجودية، فقد تناولت البحث بالنظر إلى الوجود الذهني نفسه، غير مقاسٍ إلى الوجود الخارجي، وهو من هذه الجهة يتمتع بالحيثية الخارجية بالمعنى الأعمّ المطلق للفظ «الخارجية». يقول العلامة الطباطبائي[1] في إحدى تعليقاته على كتاب الأسفار للشيرازي: «فللموجود الذهني جهتان حقيقيّتان، الأولى: جهة كونه مقيسًا إلى

(1) هو السيد محمد حسين بن السيد محمد بن السيد محمد حسين الميرزا علي أصغر الطباطبائي التبريزي (1321- 1402هـ/ 1904- 1981م). أتقن العلوم الدينية والعربية في: الصرف والنحو والبلاغة والفقه والأصول والمنطق والفلسفة. وله الفضل الكبير في إعادة الاعتبار للعلوم العقلية والفلسفية والعرفانية والقرآنية في حوزة قم في ايران. كتب باللغتين العربية والفارسية، وأهم مؤلفاته: «**أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**»، و«**بداية الحكمة**»، و«**نهاية الحكمة**»، و«**الميزان في تفسير القرآن**»، وتعليقه على «**الأسفار**» للشيرازي. (انظر: كمال الحيدري، **دروس في الحكمة المتعالية: شرح كتاب بداية الحكمة**، ط1، دار الصادقين للطباعة والنشر، قم، 1420هـ/ 1999م، ج1، ص6 إلى 16).

وجوده الخارجي، وهو من هذه الجهة فاقدٌ للآثار الخارجية التي له في الخارج، وهي حقيقة حكايته، وليس له إلا الحكاية عن ما وراءه فقط، وهذا هو مورد البحث في الوجود الذهني. والثانية: جهة ثبوته في نفسه من غير قياسه إلى وجوده الخارجي؛ بل من جهة أنّ هذا الحاكي أمرٌ ثابتٌ مطارد للعدم، وله من هذه الجهة آثار وجودية مترتّبة عليه؛ وهو من هذه الجهة موجود خارجي لا ذهني»[1].

أما الجهة الأولى فقد سبق الحديث عنها.

وأما الجهة الثانية، فيتفرع منها أمران:

الأول: هل هذا الوجود الذهني بنفسه هو من باب الكيف النفساني؟ كما هي مقولة عامّة الفلاسفة، أم أنّه صورة كمالية عن موجود مثالي أو عقلي اتّحدت به النفس الإنسانية؟ أي أنّه صورة جوهرية للنوعية الإنسانية، التي تكتمل به النفس الناطقة على سبيل الاتحاد الوجودي الجوهري، كما هو قول الشيرازي. ومن هنا تتبيّن أهمية مسألة الوجود الذهني كونه وجودًا خارجيًّا بالمطلق، له من الآثار الخارجية المترتّبة على وجوده المرتبي. ويترتب على هذا الأمر الأول من الجهة الثانية لبحث الوجود الذهني، مسألة اتحاد العاقل والمعقول، المبحوث عنها في مباحث العلم.

الثاني: هل المعلوم من هذا الوجود الذهني، والذي هو الخارج، هو المصداق المادي، والنفس تجرّده عن عوارضه المادية، كما هو قول الفلاسفة عمومًا في نظرية التجريد والتقشير؟ أم أنه الموجود المثالي أو

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص286.

العقلي لهذا المصداق المادي، واتصلت به النفس اتصالاً وجوديًا اتحاديًا؟ والإجابة عليه تكون ببحث العلم وانقسامه إلى الحصولي والحضوري، وأسبقية كل علم حصولي بآخر حضوري، على أنّنا سنعالج هذه المسائل في الجزء اللاحق من هذا الفصل تحت عنوان: «اتحاد العاقل والمعقول»، وفي الفصل الثاني من هذا الباب تحت عنوان: «الحصولي والحضوري»[1].

أخيرًا، أقام الشيرازي الحجج والأدلة الكثيرة على إثبات الوجود الذهني في العديد من كتبه[2]. وفي «الأسفار» وحده وضع ثلاثة براهين في الفصل الثاني، من المنهج الثالث، من المرحلة الأولى المتعلقة بالأمور العامة للوجود وأحكام المواد؛ نكتفي بواحدٍ منها.

الدليل على إثبات الوجود الذهني

يقول الشيرازي: «إنّا قد نتصوّر المعدوم الخارجي؛ بل الممتنع كشريك الباري، واجتماع النقيضين والجوهر الفرد، بحيث يتميّز عند الذهن عن باقي المعدومات، وتميّز المعدوم الصرف ممتنع ضرورة، فله نحوٌ من الوجود، وإذ إنّه ليس في الخارج فرضًا وبيانًا، فهو في الذهن»[3]. إنّ العلم بالأمور المذكورة في قول الشيرازي حاصلٌ لا محالة؛ بل هو بديهي بالوجدان عند النفس المُلتفِتة، والعلم بها يعني

---

(1) انظر: هذا الكتاب، ص163و174.

(2) انظر: هادي السبزواري، **تعليقات على الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، ص 26 و29 و150 و151 و152 و154؛ محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص268 و277؛ ج6، ص149.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص268.

وجودها، فالعلم والوجود متلازمان. إنّ العلم بها هنا، هو تصورها، والإشارة إليها، والإشارة فرع وجود المُشار إليه، والمُشار إليه هنا هو هذه الأمور الثلاثة المذكورة، والتي لا وجود لها في الخارج[1]، وإذ لا ثبوت لها في الخارج، فهي موجودة في موطن آخر، أو موجودة بوجودٍ آخر، نطلق عليه تسمية الذهن، أو الوجود الذهني.

3 ـ اتحاد العقل والعاقل والمعقول: مقارنة بين الشيرازي وابن سينا

خضعت نظريّة «الاتحاد» بين العقل والعاقل والمعقول للبحث مطوّلاً بين الفلاسفة، في العصر الإسلامي، وما قبله. وتُنسب هذه النظرية إلى «فرفوريوس»[2]، وهو من فلاسفة ما قبل الإسلام، ومن أتباع أرسطو (Aristotle)[3]. وقد ورد اسمه في آثار كلٍّ من ابن سينا والشيرازي في معرض تناولهما لهذه النظرية، رفضًا أو قبولاً. فابن سينا ذكره في موضعين، رافضًا إيّاها، الأول: في النمط السابع من «الإشارات»: «وكان لهم رجلٌ يُعرَفُ بـ «فرفوريوس» عمل في العقل

---

(1) عبد الله الأسعد، **دروس في الحكمة المتعالية: شرح بداية الحكمة للعلامة الطباطبائي**، ط1، انتشارات دار الولاية للثقافة والإعلام، لا مكان، 1428هـ/ 2007م، ج1، ص203.

(2) اسمه الأصلي ملكوس، ويُعرَف أيضًا باسم فرفوريوس الصُوري. فيلسوفٌ سوريُّ الأصلِ، كَتَبَ باليونانية. ولد في صور عام 233م، ومات في روما بين 301 و 305م. وهو كبير الأفلاطونيّين المحدثين، وتلميذ أفلوطين (Plotinus). تولّى شرحَ ونشرَ الأثر الخالد لأفلوطين: التاسوعات. وصفه القديس أوغوسطينوس بـ: «فقيه الفلاسفة». اهتم بالفلسفة، والنحو، والصرف، والبلاغة، والتاريخ، والفلك، والطب. وقد بلغت تصانيفه سبعةً وسبعين كتابًا، على أنّ أشهرها هو كتاب إيساغوجي، «مدخل إلى مقولات أرسطو». (انظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مصدر سابق، ص 466-467).

(3) مرتضى مطهري، **شرح المنظومة** (محاضرات أُلقيت على طلاب كلية الإلهيات)، ترجمة: عمار أبو رغيف، ط1، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، لا مكان، 1417هـ/ 1996م، ص74.

والمعقولات كتابًا يثني عليه المشّاؤون، وهو حشف[1] كله»[2].

والثاني: في المقالة الخامسة من الفن السادس من طبيعيات «الشفاء»: «وأكثر ما هوَّس الناس في هذا هو الذي صنَّف لهم إيساغوجي [وهو كتاب في «الكليات الخمس»]»[3]، أي فرفوريوس. وذكره الشيرازي، في معرض إثباته للنظرية: «وقد أحيينا مذهب بعض المتقدّمين وهم فرفوريوس وأتباعه»[4]، ويُلمح إليه في مورد آخر: «النظر في كتاب العقل والمعقول الذي علِمْناه وأحيَيْنا فيه رسم المتقدِّمين»[5]، ويقصد فرفوريوس.

شكّلت الحكمة المتعالية عند الشيرازي منعطفًا نوعيًّا في فهم نظرية «الاتحاد»، وإثباتها، والدفاع عنها، من خلال ما وضعه الشيرازي من أُسس برهانية واضحة، الأمرُ الذي لم يتحقّق مع فلاسفة الإسلام قبله، الذين أنكروا هذه النظرية، وعلى رأسهم ابن سينا؛ كما أنّ تحقيق الشيرازي فيها، تجاوز من نُسِبت إليه النظرية بالأصل، وهو فرفوريوس، سواء في أصل الفكرة، أم في توضيحها، أو في وضعها

---

(1) «الحَشْفُ: الخبز اليابس، وبالتحريك: أرْدَأُ التّمْرِ، أو الضعيف الذي لا نوى له، أو اليابس الفاسد، والضّرْعُ البالي»، ويُفهم منه أن لا معنى له. (محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مصدر سابق، ج2، ص1067).

(2) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **الإشارات والتنبيهات: قسم الإلهيات**، مصدر سابق، ج3، ص271.

(3) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **النفس من كتاب الشفاء**، تحقيق: حسن زادة الآملي، ط1، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1417هـ/ 1996م، ص328.

(4) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **شرح إلهيات الشفاء لابن سينا**، إشراف: محمد الخامنئي، تحقيق: نجف قلي حبيبي، ط1، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1428هـ/ 2007م، ج1، ص576.

(5) المؤلف نفسه، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج2، ص457.

في سياقِ منظومةٍ فلسفيةٍ وجوديةٍ متكاملة، مبنيّة على أصالة الوجود ووحدته.

يعود أصل القول بالاتحاد عند الشيرازي إلى كيفية تناوله الوجود الذهني من جهة ثبوته في نفسه من غير قياسه إلى الوجود الخارجي. يضع الشيرازي هذه المسألة بالاستناد إلى أصالة الوجود ووحدته، وإلى الحركة الجوهرية، ويعمل على تعميمها في علم النفس بذاتها، وفي علمها بغيرها من الأشياء الخارجية؛ فهي تشمل العلم الحصولي والحضوري. كما يثبتها الشيرازي في مراتب الإدراك جميعًا: التعقّل، والتخيّل، والتحسّس.

إنّ المقصود باتحاد العقل والعاقل والمعقول، هو الاتحاد بين جهات ثلاث هي: الإدراك نفسه، الذات المدرِكة، والشيء المُدرَك. والاتحاد يكون بالوجود بين هذه الجهات الوجوديّة الثلاث، وإنْ كان لها اعتباراتٌ ثلاثة في عالم الذهن والمفهوم. يورد الشيرازي معنى الاتحاد بقوله: «إنّ العاقل في إدراكه للمعقولات يتَّحد بها ويصير تلك الأشياء عينها على وجه ألطف وأشرف مما هي في الخارج»[1]، لأنّ الإدراك يتم باتصال النفس اتصالاً وجوديًا مجردًا بواقعية المعلوم، التي هي جهةٌ تجردية معلومة بالذات، وليست معلومةً بالعرض، التي هي بدورها المفهوم الذهني نفسه، الحاكي عن ماهية المعلوم دون واقعيته.

وتمثّل هذه النقطة بالتحديد موردًا للاختلاف العميق بين الشيرازي وعامّة الفلاسفة، الذين اعتبروا أنّ المعلوم بالذات هو المفهوم نفسه،

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **شرح إلهيات الشفاء لابن سينا**، مصدر سابق، ج1، ص576.

الحاكي عن ماهية المعلوم، دون واقعيّته المجردة، وذلك انطلاقًا من تحديدهم لمفهوم الإدراك. أمّا بالنسبة إلى الشيرازي، فإنّ «العالِمَ متحدٌ دومًا مع العلم، أي مع الوجود المعلوم، لا المعلوم الذهني الأعم نفسه من الماهية المُصطلحة أو المفهوم الجامع، وذلك الوجود الذهني نفسه له مفهوم مشخَّص، حيث تترتّب جميع آثار ذلك المفهوم في فضاء الذهن، ويكون بهذا المنظار وجودًا خارجيًا. وأمّا المفهوم الذي يحكي عن الخارج، ويُعدّ من هذا الطريق علمًا حصوليًا، فليس له أثر»[1]، حيث إنّ الآثار تترتّب على الوجود، وليس على المفهوم، لأنّ المفهوم المتحقّق في ظل الوجود الذهني هو ماهيةٌ، لا وجود، وبالتالي لا تترتّب عليه الآثار، التي هي من خصائص الوجود.

إنّ الارتباط الوجودي بين العاقل والمعقول يمهِّد الأرضيّة للاتحاد في طريق التكامل الجوهري للنفس الناطقة مع معلوماتها وإدراكاتها، ذلك «أنّ العقل بالفعل عينُ المعقول؛ بل العقل كلُّ الأشياء، فمتى كان وجودُ العقل بالقوة، كان معقولُه بالقوة، وكلما كانت القوةُ العاقلةُ أشدَّ فعليّة، كانت معقولاتُها أشدَّ تحصّلاً، وأوكد وجودًا»[2]. وكلما انتقل العقل ممّا بالقوة إلى ما بالفعل، كانت النفس الإنسانية متحقّقةً بالآثار الخارجية الفعليّة للعلم، وحيث إنّ الآثار الفعلية للنفس العالِمة هي آثار واقعية خارجية يشهدها كلُّ أحدٍ من ذاته، فتكون هذه الآثارُ للوجود، لا للماهية أو المفهوم؛ وعليه، فهي آثارُ وجودِ العلم، أي واقعيّته، دون

(1) جوادي آملي، **نظرية المعرفة في القرآن**، ترجمة: دار الإسراء للتحقيق والنشر، ط1، دار الصفوة، بيروت، 1417هـ/ 1996م، ص22.

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج2، ص604.

آثارِ مفهومِ أو ماهيةِ العلم، الذي هو بالحقيقة لا آثار واقعية وجودية له، وهذه النتيجة ضرورية؛ إذ «كلٌّ من راجع وجدانه وأنصف من نفسه، يحكم بأنّ ذاته العالِمة بالأشياء ليست هي بعينها الذات التي كانت جاهلة؛ بل الجاهل بما هو جاهل لا ذات له»[1]، فالاختلاف بين الذات العالِمة والذات الجاهلة، هو بتحقّق الآثار الوجودية للعلم، أو عدم تحقّقها، وليس بالتحقّق بالمفهوم، أو عدم تحقّقه، وعليه «إنّا إذا علمنا شيئًا، إنْ لم يحصل منه فينا أثرٌ، فحالنا قبل ذلك العلم وبعده واحد، فما كُنّا أدركناه»[2]؛ فعند اكتمال النفس العاقلة بكل المعقولات، تكون أشدّ تحقّقًا بالوجود، وأكمل ذاتًا، وهو ما يستنتجه الشيرازي نفسه: «فثبت أنّ كلَّ عاقلٍ عينُ جميع معقولاته، فكلُّ عقلٍ تكون معقولاتُه أكثر، فهو أشدُّ عقليّة، وأكمل ذاتًا، وأقوى وجودًا، وأكثر آثارًا»[3].

يُعمِّمُ الشيرازي مسألة الاتحاد، لتشمل كل أنواع الإدراكات: العقلية، والخيالية، والحسية، وبالتالي تشمل العلم الكلي والجزئي، كما تشمل الحصولي والحضوري. إنّ هذه الشموليّة واضحة من خلال كلماته، أو من خلال ما حقّقه بعضُ العلماء الضالعين في شرح الحكمة المتعالية، فالعلامة محمد حسين الطباطبائي، يفرد المرحلة الحادية عشرة لبحث العقل والعاقل والمعقول، في كتابه: «نهاية الحكمة»، فيقول: «المرحلة الحادية عشرة في العقل والعاقل والمعقول، والمأخوذ في

(1) المصدر نفسه، ج2، ص671.

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق، ص127.

(3) المؤلف نفسه، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج2، ص667؛ انظر أيضًا: المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص174.

العنوان، وإنْ كان هو العقل الذي يُطلق اصطلاحًا على الإدراك الكلي، دون الجزئي، لكن البحث يعمّ الجميع»[1].

إنّ الداعي إلى هذا التعميم في مسألة الاتحاد عند الشيرازي، مردُّه إلى طبيعة تحديده للنفس الإنسانية وعلاقتها بقواها وآلاتها الإدراكية ومدركاتها المنتزعة أو الحاصلة لها. فبالنسبة إلى الشيرازي، فإنّ النفس هي جوهر ذو مراتب، والقوى الإدراكية للنفس هي مراتب وجودها، وعلاقتها بها علاقة ذاتية لا عَرَضيّة، وهي في عين وحدة النفس وجامعيتها، وهذه القوى الإدراكية مدركة للصور الإدراكية متّحِدة بها. فيتبيّن نوعان من الاتحاد: اتحاد النفس والصور الذهنية على القاعدة الوجودية لأصالة الوجود، دون الماهية، واتحاد النفس مع قواها في الصور الذهنية، إلا أنّ هذين الاتحادين يتبلوران في اتحاد وجودي واحد، هو وحدة النفس الذاتية وقواها الإدراكية، والمدرَك بالذات. فإنّ «القوى الإدراكية للنفس تتّحد مع الصور الإدراكية المناسبة لها فقط ضمن تركيب اتحادي، بنحو لا نجد إلا واقعيّة بسيطة، هي باعتبارٍ قوةٌ إدراكية في النفس ومن مراتب النفس، وباعتبارٍ آخر صورة إدراكية تنطبق على المعلوم بالعرض، كما إنّ القوى الإدراكية للنفس موجودة بالقوة لا بالفعل قبل اتحادها بالصورة الإدراكية، وهي تصير فعلية بتحقّق الصور الإدراكية، لأنّها واقعية واحدة وليست واقعيّتين متغايرتين كالموضوع والعرض، وبهذا يظهر أنّ قوة العقل، والتي هي مرتبة العقل في النفس، تتّحد مع الصور العقلية، وقوة الخيال، والتي هي مرتبة المثال الخيالي

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، تعليق: محمد تقي مصباح اليزدي، لا ط، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، لا تا، ص191.

في النفس، تتحدد مع الصور الخيالية، والقوى الحسية، والتي هي مرتبة المثال الحسي في النفس، تتحد مع الصور الحسية»[1].

لذلك، يورد الشيرازي هذه النتيجة في مواضع كثيرة من آثاره، ففي الأسفار، يقول «إنّ الصورة المعقولة بالفعل، وجودها في نفسها، ووجودها للعاقل شيءٌ واحدٌ من جهة واحدة بلا اختلاف، وكذا المحسوس بما هو محسوس، وجوده في نفسه ووجوده للجوهر الحاس شيء واحد بلا اختلاف»[2]، لأنّ العلاقة القائمة بين النفس ومراتبها الإدراكية الذاتية ليست من قبيل الظرف والمظروف، أو الحالِّيَّة والمحلِّية، كالسواد من الجسم، الذي هو محلّ وظرف السواد، «لكن الحال في المعقول بالفعل ليس هذا الحال؛ إذ المعقول بالفعل ليس له وجودٌ آخر إلا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لا بشيءٍ آخر»[3]، وبتعبير آخر، يرى الشيرازي: «ليس وجود الصور الإدراكية، عقلية كانت أو حسية للجوهر المدرِك كحصول الدار والأموال والأولاد لصاحب الدار والمال والولد، فإنّ شيئًا من ذلك الحصول ليس في الحقيقة حصولاً لذات شيءٍ لدى ذاتٍ أخرى؛ بل إنّما ذلك إضافة لها فقط»[4].

يتوسّع الشيرازي في نظرية الاتحاد، لتشمل الاتحاد بين: العمل،

(1) عبد الرسول عُبوديَّت، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، ج2، ص307- 308.

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص314.

(3) المصدر نفسه، ص314.

(4) المصدر نفسه، ص319؛ انظر أيضًا: ص337- 338؛ ج6، ص165-166؛ ج7، ص177؛ محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص192؛ ج2، ص671؛ المؤلف نفسه، **مجموعة رسائل فلسفية: رسالة الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، ص373.

والعامِل، والمعمول، بإزاء الاتحاد بين: العلم، والعالِم، والمعلوم. وبناءً ذلك على أساس تقسيمه الحكمة إلى: نظريّة وعمليّة، فالعقل على رأيه: «يُطلق في عرف الحكماء على معانٍ أخرى: منها قوة في النفس تُسمّى عقلاً نظريًا، ومنها أخرى فيه تُسمى عقلاً عمليًا»[1]، وفي مورد آخر يقول: «اعلم أنّ النفس الإنسانية لها قوّتان عالِمة وعامِلة، والعامِلة من هذه النفس لا تنفكُّ عن العالِمة وبالعكس»[2]. فصّل الشيرازي معانيَ العقل النظري والعملي في مواضع كثيرة من آثاره[3]، ولكن ما يهمنا، في إطار البحث هنا، هو ارتباط العقلَيْن برباط الاتحاد الوجودي بينهما انطلاقًا من نظريّته في الإدراك، ووحدة النفس وجامعيّتها، في عينِ مراتبها الإدراكيّة والتحريكيّة، فكما إنّ للقوى الإدراكيّة وحدةً ذاتيّةً مع النفس، فإنّ للقوى التحريكيّة العملية أيضًا هذه الوحدة.

إنّ العقل النظري يُشكّل أساسًا للعقل العملي[4]، فإذا لم تتحقّق النفس بالعقل العملي تحقّقًا وجوديًا، بناءً للعلوم النظرية، فكأنَّ النفس لمْ تعلم شيئًا. وعليه، فإنّ اكتمال العقل النظري، بما ينطوي على الاتحاد بين العقل والعاقل والمعقول، هو بمثابة الشرط الضروري لاكتمال العقل العملي، والتحقّق بالوحدة والاتحاد بين أركان هذا العقل

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق، ج3، ص258.

(2) المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص418.

(3) المصدر نفسه، ج3، ص419، 513؛ ج8، ص159؛ محمد بن إبراهيم الشيرازي، **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق، ج5، ص398؛ ج7، ص124؛ المؤلف نفسه، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص213؛ ج2، 601؛ المؤلف نفسه، **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق، ص280.

(4) عقدنا مقارنة بين الشيرازي وكانط (I. Kant) في مسألة العقل النظري والعقل العملي. (انظر: هذا الكتاب، الباب الثالث، الفصل الثالث، أثناء حديثنا عن تقييم المعرفة).

العملي، لذلك قال الشيرازي: «النفس عند بلوغها إلى كمالها العقلي، واستغنائها عن الحركات والأفكار تصير قوّتاها واحدة، فيصير علمها عملاً، وعملُها علمًا»[1]، فالنفس عند اكتمالها العلمي والعملي، تصبح قوّتا العقل النظري والعقل العملي وجودًا واحدًا، فيحصل الاتحاد الكلي بين العلم والعمل، ويكون الاتحاد نتيجة طبيعية، لاتّحاد العقل والعاقل والمعقول من جهة، ولاتّحاد العمل والعامِل والمعمول من جهة أخرى، ولاتحاد الاتّحادين في عالَم النفس الإنسانية الجامعة لقواها المدركة والمحرِّكة، في وحدة وجودية شاملة، تترتّب في المراتب بحسب فعليّتها وتحقّقها بالآثار العلمية والعملية.

يوجد في الجهة المقابلة للقائلين باتحاد العقل والعاقل والمعقول، منكرون لهذه النظريّة أمثال: الرازي، وابن سينا. ولعل السبب الرئيسي في ذلك يعود إلى التباين في نظريّة كلٍّ منهما في النفس الإنسانية، وكيفية تحصيلها للإدراكات، وعلاقتها بقواها وآلاتها الإدراكية والتحريكية. يذهب المنكرون إلى «أنّ النفس في حدِّ ذاتها، أمرٌ جوهري واحد، ويعتقدون أنّ لهذا الجوهر قِوًى، تُعدُّ آلات النفس، وتحصل النفس على الصور العلمية والإدراكية بواسطة هذه القوى، حيث تكون نسبة الصور العلمية للنفس نظير نسبة الأعراض للجوهر، الذي يعني أنّ هذه الصور العلمية تكون بمثابة الأعراض النفسية»[2]. وهذا النظر مختلف تمامًا مع ما ذهب إليه الشيرازي، الذي اعتبر أنّ نسبة هذه القوى والإدراكات للنفس هي نسبةٌ ذاتية، وليست عرضية، بينما ذهب الرازي مذهب المشّائين، حيث يقول: «إنّ تعقّل النفس الناطقة لغيرها ليس أمرًا ذاتيًّا،

(1) هادي السبزواري، **تعليقات على الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، ص200.
(2) مرتضى مطهري، **شرح المنظومة**، مصدر سابق، ص88.

ولا لازمًا»[1]، وعليه يكون القول بالاتحاد مغايرًا للأصل الذي وضعه، لذلك فهو يصرِّح بشكل لا لبس فيه، بإنكاره للقول بالاتحاد: «الفصل الخامس في إبطال قول من قال: التعقُّل عبارة عن اتحاد المعقول بالعاقل»[2].

إنّ إنكار القول بالاتحاد عند الفلاسفة عمومًا، يعود إلى أنّ العلم متى كان حصوليًّا، فهو بالضرورة مغايرٌ للعالِم، على أنّ هؤلاء الفلاسفة لم ينكروا الاتحاد في معرض علم النفس الإنسانية بذاتها، أو في علم البارئ الواجب الوجود. فالعلم هو الصورة الذهنية نفسها، أي المعلوم بالعرض، والعالِم هو نفس الإنسان، والصورة الذهنية نوعٌ من العرض للجوهر العقلي، أي النفس الناطقة. فالعلاقة بين العالِم والمعلوم هي من قبيل علاقة الموضوع أو الجوهر، بالعرض الحالّ فيه، على قاعدة الظرف والمظروف، أو الحالّ والمَحَلّ، الأمر الذي عارضه الشيرازي بشدة. وعليه، فبالنسبة إلى الرازي وابن سينا، فإنّ العاقل غير المعقول، وإنّ الحاسّ غير المحسوس، وإنّ المتخيِّل غير المتخيَّل على الدوام.

أما في ما يخصّ ابن سينا، فهل كان حقًّا منكرًا للقول بالاتحاد، أم أنّه كان مؤيدًا له؟ اختلفتِ الأقوال في ذلك بين الفلاسفة، كما اختلفت عند الواحد منهم في أوقات مختلفة. يذكر الرازي إنكار ابن سينا للقول بالاتحاد عمومًا، وإثباته في الواجب، فيقول: «ثم اعلم أنّ الرئيس الشيخ الرئيس في جميع كتبه يصرُّ على إبطال الاتحاد إلا في كتاب «المبدإ

(1) محمد بن عمر (فخر الدين الرازي)، **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**، مصدر سابق، ج1، ص496.

(2) المصدر نفسه، ص447.

والمعاد»، فإنّه صرَّح هناك بأنّ التعقل إنّما يكون باتحاد العاقل بالصور المعقولة، وذلك عندما حاول بيان أنّ واجب الوجود عاقل»[1]. إنّ قول الرازي ليس دقيقًا، فإبطال ابن سينا للاتحاد عمومًا، وإثباته في الواجب، وارد في كلٍّ من «الإشارات» و«الشفاء»، وليس فقط في «المبدأ والمعاد». ويذكر أحدُ المحقّقين أنّ الشيخ الرئيس كان ينكر ابتداءً اتحاد العاقل بمعقوله، ثم أقرّ به[2].

يذكر الشيرازي نفسه، قولين متعارضين حول رأي ابن سينا في مسألة الاتحاد. ففي رسالته: «إكسير العارفين»، يورد الشيرازي: «والشيخ الرئيس قدّس سرّه أيضًا قد رجع عن إنكاره لاتحاد العاقل والمعقول في بعض كتبه»[3]. وفي موضع آخر ينقل الشيرازي: «اعلم أنّ الشيخ الرئيس في أكثر كتبه نصَّ على إبطال القول باتحاد العاقل والمعقول»[4]، وعلى اعتبار أنّ القول الثاني ورد في «الأسفار»، وأنّه من أواخر آثار الشيرازي، بعد خروجه من العزلة، فيمكن ترجيح الرأي القائل بإنكار ابن سينا للقول بالاتحاد، ولكن القدر المتيقن، أنّ ابن سينا قال بالاتحاد في موردين: علم النفس بذاتها، وعلم الواجب الوجود.

ففي مورد الواجب، يقول ابن سينا: «فالبريء عن المادة والعلائق، المتحقّق بالوجود المفارِق، هو معقول لذاته، ولأنّه عقل بذاته وهو أيضًا

(1) المؤلف نفسه، ص448.
(2) حسن زادة آملي، سرح العيون في شرح العيون، مصدر سابق، ص283.
(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين، مصدر سابق، ص61.
(4) المؤلف نفسه، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج3، ص321.

معقول بذاته، فهو معقول ذاته، فذاته عقل وعاقل ومعقول، لا أنّ هناك أشياء متكثرة»[1]. يؤكد الشيرازي هذا المعنى من الاتحاد لابن سينا: «واعلم أنّ الشيخ الرئيس مع كونه من أشدّ المصرّين في إنكار القول باتحاد العاقل والمعقول في سائر كتبه، لكن قد قرّر هذا المطلب، وأقام الحجّة عليه بأنّ واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات»[2]. مضافًا إلى ذلك، فإنّ الذي يُفهم من سياق كلام ابن سينا، أنّه قال بالاتحاد في مورد النفس وذاتها في مرتبة التعقل، فقد قال: «والنفس تتصور ذاتها، وتصوُّرها ذاتها يجعلها عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، وأمّا تصورها لهذه الصور فلا يجعلها كذلك»[3]. فهو يفرّق بين النفس وذاتها في مرتبة التعقل من جهة، وبين النفس وصورها العقلية من جهة أخرى؛ فهو يقبل الاتحاد في الأولى، وينكره في الثانية. ولعلّ ما قاله ابن سينا في الشفاء: «والعقل يعني به صور هذه المعقولات في أنفسها، ولأنها في النفس تكون معقولة، فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئًا واحدًا في أنفسنا؛ نعم هذا في شيءٍ آخر ممكن أنْ يكون على ما سنلمحه في موضعه»[4]، هو قولٌ بإنكار الاتحاد في كل الموارد إلا في موردين، ذكر أنّه سيلمح إليها في موضعه، ولعل موضعه هنا، في ما ذكرنا، من أنّه ممكن في مورد الواجب، ومورد النفس في مرتبة تعقل ذاتها.

أمّا في ما عدا هذين الموردين، فابن سينا ينكر الاتحاد على

---

(1) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **الشفاء: الإلهيات**، مصدر سابق، ج1، ص357.

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص335.

(3) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **النفس من كتاب الشفاء**، مصدر سابق، ص327.

(4) المصدرنفسه، ص 329.

الإطلاق، وهو يصرّح بهذا في «الإشارات» و «الشفاء»؛ ففي «الإشارات» قال: «إنّ قومًا من المتصدّرين يقع عندهم أنّ الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هي»[1]، ثم أقام البرهان على بطلانه. وأيضًا ذكر: «اعلم أنّ قول القائل: إنّ شيئًا يصير شيئًا آخر، لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال، ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر، ليحدث منهما ثالث؛ بل على أنّه كان شيئًا واحدًا، فصار واحدًا آخر، قول شعري غير معقول»[2]. وأمّا في االشفاء، فقد ورد ما يشبه ذلك: «وما يقال من أنّ ذات النفس تصير هي المعقولات، فهو من جملة ما يستحيل عندي، فإنّي لست أفهم أنّ شيئًا يصير شيئًا آخر، ولا أعقل أنّ ذلك كيف يكون»[3]. لقد نقل الشيرازي كلام ابن سينا في «الإشارات» و«الشفاء» في كتابه، «الأسفار» وفنَّدها الواحدة تلو الأخرى في المرحلة العاشرة: «في العقل والمعقول»، في الفصل الثامن المُعَنْوَنِ: «في تأكيد القول باتحاد العاقل والمعقول»[4].

إنّ الحجة التي أوردها ابن سينا في معرض تبريره لإنكار الاتحاد هي أنّ العلم نوعٌ من الإضافة العَرَضيّة، لا الذاتيّة؛ وعليه، فإنّ الصورة الذهنية للنفس هي من مقولة الكيف النفساني، وهي كالعرض للموضوع؛ لذا، فلا اتحاد بين وجود النفس، وآلاتها وقواها الإدراكية والتحريكية، كما هو الحال عند الشيرازي، وهذا يؤدي بالنتيجة إلى

(1) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، ج3، ص267.
(2) المصدر نفسه، ص272.
(3) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **النفس من كتاب الشفاء**، مصدر سابق، ص327- 328.
(4) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص321- 335.

رفض الاتحاد بين العاقل، الذي هو الجوهر النفساني، والمعقول، الذي هو الصورة الذهنية الحالَّة في العاقل على قاعدة الظرف والمظروف، ومن هنا قال ابن سينا: «إنّ صُوَرَ الأشياء تحلّ النفس، وتحلِّيها وتزيِّنها، وتكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهيولاني، ولو كانت النفس صورة شيء من الموجودات بالفعل، والصورة هي بالفعل، وهي بذاتها فعل، وليس في ذات الصورة قوة قبول شيء، إنّما قوة القبول في القابل للشيء، وجب أنْ تكون النفس حينئذٍ لا قوة لها على قبول صورة وأمر آخر»[1].

---

(1) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، النفس من كتاب الشفاء، مصدر سابق، ص329.

الفصل الثاني

تقسيمات العلم بين الشيرازي وابن سينا وشيخ الإشراق

1 ـ الحصولي والحضوري

ينقسم العلم بالانقسام الأولي[1] إلى: العلم الحصولي، والعلم الحضوري. وهذه القسمة هي قسمة عقلية منطقية حاصرة دائرة بين النفي

---

(1) يميّز الحكماء بين نوعين من التقسيمات: التقسيمات الأولية، والتقسيمات الثانوية. أمّا الأولية، فهي التي تكون لموضوع العلم دون موضوعاته، فتكون محمولات الموضوع مساوية له، وهي من قبيل القضايا المردّدة المحمول، كأنْ نقول: «الوجود إمّا ذهني أو خارجي؛ الوجود إمّا علة أو معلول». على أنّ الوجود هو موضوع مسائل الفلسفة. أمّا التقسيمات الثانوية فتكون لموضوعات العلم، وليس لموضوعه، فإذا قلنا مثلاً، «الوجود إمّا مجرد أو مادي»، فالموضوع هو الوجود، أمّا المجرد أو المادي فهي الموضوعات. والتقسيم الأولي يكون لموضوع العلم، أمّا التقسيمات الموضوعة للمجرد أو المادي فهي تقسيمات ثانوية، فنقول مثلاً: إنّ الوجود المادي إمّا جوهر أو عرض. لذلك قال محمد تقي مصباح اليزدي: «التقسيمات الأولية للموجود تكون من قبيل القضايا المردّدة المحمول»، أمّا النوع الثاني من التقسيمات «يعني ما يحصل من الانقسامات الطارئة للوجود. . . التي ترجع إلى اختلاف مراتب الوجود»، ومثاله التقسيمات الخاصة بالوجود المادي، فإن تقسيماته من قبيل التقسيم الثانوي، لا الأولي. (انظر: محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، تعليق: محمد تقي مصباح اليزدي، مصدر سابق، ج1، ص12 و50).

والإثبات، الذي يعني عدم إمكانية زيادة قسم أو نقصانه لأنّنا إمّا أنْ نفرض وجود الواسطة بين العالِم والمعلوم أو لا، والأول هو الحصولي، والثاني هو الحضوري؛ أو أنّ المعلوم يحضر لدى العالِم بماهيته وهو الحصولي، وإمّا أنْ يحضر بوجوده، وهو الحضوري[1]. تنطوي هذه القسمة تحت عنوان انقسام الكلي إلى جزئياته، لا انقسام الكل إلى أجزائه، فالأول هو القسمة العقلية، كانقسام الوجود إلى المجرد والمادي، والثاني هو القسمة الطبيعية، كقسمة الإنسان إلى جزأيه: الحيوان والناطق[2].

وقد حقّقنا سابقًا أنّ حقيقة العلم عند الشيرازي هي الوجود غير المادي نفسه[3]، «والوجود ليس بنفسه طبيعة جنسية أو نوعية، حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع، أو بالمشخّصات إلى الأشخاص، أو بالقيود العرضّية إلى الأصناف؛ بل كلُّ علمٍ هويةٌ شخصية بسيطة مندرجة تحت معنى كلي ذاتي»[4]، أي أنّ العلم غير مندرج تحت هوية ماهوية، لذلك فإنّ تقسيم العلم: «عبارة عن تقسيم المعلوم لاتحاده [العلم] مع المعلوم، كاتحاد الوجود مع الماهية»[5].

تباينتِ الآراء في مِلاك التمييز بين العِلْمين، كما اختلفت في ما بينها في حدودِ كلٍّ منهما، ودائرة الاتساع أو الضيق فيهما؛ وبحسب التتبُّع،

(1) كمال الحيدري، **العقل والعاقل والمعقول**، الطبعة الجديدة، دار المرتضى، بيروت، 1432هـ/ 2011م، ص58.

(2) محمد رضا المظفر، **المنطق**، مصدر سابق، ص111.

(3) انظر: هذا الكتاب، ص 184 ـ 188.

(4) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص382.

(5) المصدر نفسه، ص382.

يمكن القول: إنّ تحديد العلم وحقيقته يلعبان دورًا أساسيًّا في معالجة المسألة، على أنّ مباحث مسائل العلم ونتائجه كانت، بشكل أو بآخر، نتاجَ المنهجيّات التي انتهجها الحكماء عبر الزمن. فبرز الاختلاف الجوهري بين المشّائين والإشراقيّين في حقيقة العلم، فالمشّاؤون اعتبروا أنّ العلم كيفٌ نفسانيٌّ، وأنّ نسبة العلم للعالِم، كنسبة الأعراض للجواهر، وحصروا العلم بالصورة الحاصلة عن الأشياء الخارجية في النفس. أمّا الإشراقيّون، فقد اعتبروا أنّ الأصالة للإشراق في العلم، فكان العلمُ إضافة نورية إشراقية، وبالتالي أرجعوا كلَّ العلوم إلى العلم الحضوري. أمّا صدر الدين الشيرازي، ففي الوقت الذي أرجع العلوم إلى العلم الحضوري، إلا أنّه أبقى على الحصولي في فضاء الذهن الإنساني، وإنْ كان على مستوى الاعتبار، لا الحقيقة.

لم يرفض ابن سينا العلم الحضوري مطلقًا؛ بل حصره في علم الشيء بنفسه، أمّا العلم بالغير فيتحصّل بالصورة الذهنية عنه، سواء كان علمًا حسيًّا، أم خياليًّا، أم عقليًّا. إنّ للنفس الإنسانية علمًا حضوريًّا بذاتها، وبقواها، وبأفعالها الإدراكية والتحريكية، وهو يثبت ذلك في «الإشارات» من خلال النموذج الذي أعطاه في الذات المعلّقة في الهواء الطلْق؛ إذ إنّ علم الإنسان بذاته لا يتحقق سوى عن طريق العلم الحضوري، لأنّ وجود ذات الإنسان للإنسان أوضح من أي شيء آخر، وهذه الحقيقة يؤكدها الشيرازي بقوله: «إنّ النفس كما تدرك ذاتها بنفس صورة ذاتها، لا بصورة أخرى، كذلك تُدرِك كثيرًا من قِواها المدرِكة والمحرِّكة، لا بصورة ذهنية أخرى»[1]. فيظهر من ذلك الاختلافُ

(1) المصدر نفسه، ج6، ص157.

الشديد بين الحكماء المسلمين من جهة، وديكارت (R. Descartes) من جهة، الذي جعل إدراك الإنسان لوجوده معلولاً لفكره، فأثبت وجوده من خلال إثبات فكره، وكأنّه جعل إدراكه لفكره إدراكًا حضوريًا شهوديًا أوليًا، ومنه انتزع معرفته بنفسه ووجوده.

وفي المقابل، يرى هادي فضل الله أنّ ديكارت لم يجعل الفكر علّةً للوجود لأن حقيقة الفكر تبدأ من الشك[1]، والشك لا يكون إلا بعد الوجود؛ قال هادي فضل الله: «فوجود النفس لا يمكن أنْ يكون موضوعًا للشك، لأنه شرطٌ للشك ذاته»[2]، فالوجود أوّلاً ثم الشك ثانيًا، ولا العكس. يضع فضل الله هذه النتيجة انطلاقًا من قول ديكارت: «لا شيء في قولي: أنا أفكر، إذن أنا موجود، يضمن لي أنّني أقول الحقيقة، إلا كوني أرى بكثيرٍ من الوضوح أنّ الوجود واجب للتفكير. فحكمتُ بأنّني أستطيع أنْ أتخذ لنفسي قاعدة عامة، وهي أنّ الأشياء التي نتصورها تصوّرًا بالغ الوضوح والتميز هي كلها صحيحة»[3].

كما أكّد ابن سينا العلم الحضوري للذات الواجبة الأولى بذاتها، واعتبره أفضل أنواع الإدراك، فقال في «الإشارات»: «إدراكُ الأوّل للأشياء من ذاته في ذاته، هو أفضل أنحاء كون الشيء مدرِكًا ومدرَكًا.

---

(1) لقد شرحنا الشك المنهجي عند ديكارت بالتفصيل في الفصل الثالث من الباب الثالث أثناء حديثنا عن تقييم المعرفة.

(2) هادي فضل الله، **مدخل إلى الفلسفة**، ط2، دار المواسم، بيروت، 1425هـ/ 2004، ص121.

(3) رينيه ديكارت، **مقالة الطريقة**، ترجمة وتقديم وتعليق جميل صليبا، ط2، المكتبة الشرقية، بيروت، 1970م، ص102.

ويتلوه إدراك الجواهر العقلية اللازمة للأول بإشراق الأول، ولما بعده من ذاته، وبعدهما الإدراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طبائع عقلية متبدِّدةِ المبادئ والمناسب»[1]. إنّ ها هنا مسائل عدّة:

الأولى: إنّ الإدراك الحضوري إدراكٌ فعليٌّ ذاتيٌّ، وهو مقابل العلم الانتزاعي المذكور عند الحكماء عمومًا، والذي هو علم انفعاليٌّ غيريٌّ.

الثانية: إنّ الاتحاد قائم بين المدرِك والمدرَك في العلم الحضوري، وهو من الصفات الحاصلة عند الذات الواجبة، والمفارِقات العقلية اللازمة للذات الواجبة.

الثالثة: إنّ العلم في ما عدا ذلك هو علم حصوليٌّ، تحصل إدراكاته للنفس بحسب المرتبة الخاصة بها، فهي إدراكات حسيَّة عبر القِوى الحسيّة، وإدراكات خيالية عَبْرَ القِوى الخياليّة، وإدراكات عقلية عَبْرَ القِوى العقلية.

وضع الحكماء تعريفات عدّة لكلٍّ من العلم الحصولي والعلم الحضوري بناءً على الحيثيّة التي اعتمِدت في التقسيم الأوّلي للعلم إلى قسميْه. فإذا كانت حيثيّة التقسيم هي بلحاظ المعلوم، فيكون إدراكه بالواسطة هو الحصولي، ويكون إدراكه من غير واسطة هو الحضوري؛ بمعنى إذا كان المعلوم حاضرًا لدى العالِم بوساطة المفهوم أو الصورة الذهنية، فهو الحصولي؛ وأمّا إذا كان المعلوم حاضرًا لدى العالِم دون وساطة المفهوم أو الصورة الذهنية، فهو الحضوري. فللحصولي، من هذه الحيثية، ثلاثة أركان: المدرِك أو النفس، والمدرَك الخارجي،

---

(1) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، ج3، ص279- 280.

والصورة الذهنية الحاكية عن الأشياء الخارجية التي تقع في فضاء الذهن؛ فتكون الصورة الذهنية هي الواسطة في الإدراك بين المدرِك والمدرَك. أمّا الحضوري، من هذه الحيثيّة، فله ركنان أساسيّان: المدرِك والمدرَك فقط، دون الواسطة، لذا، قال جوادي آملي: «تقسيم العلم إلى حصولي وحضوري يتمّ أحيانًا عن طريق انقسامه إلى علم من غير واسطة، وعلم مع الواسطة، فيُعرَّف المعلوم من غير واسطة بالمعلوم الحضوري، والمعلوم مع الواسطة بالمعلوم الحصولي»[1].

أمّا إذا كانت حيثيّة التقسيم هي بلحاظ الوجود، فيكون إدراكُ عينِ الوجودِ هو العلم الحضوري، ويكون إدراكُ مفهومِه هو العلم الحصولي. فمعلوميّة الوجود بالعلم الحضوري تعني أنّ العلم والمعلوم أمرٌ واحد بالحقيقة والواقع، ومثاله علم النفس بذاتها، وبقواها، وبأوصافها، وبأفعالها الإدراكية والتحريكية. أمّا معلوميّة المفهوم، فتعني أنّ العلم والمعلوم أمران منفصلان، وإن اتَّحدا في الوجود بناء لنظرية اتحاد العاقل والمعقول. فكما إنّ الماهية تكون موجودة في الخارج متحدة مع الوجود، مع كونها في عالَم الذهن والاعتبار متمايزة عن الوجود، وكذلك المعلوم، فهو وإنْ كان متحدًا مع العالَم في الخارج، إلا أنّه ليس كذلك في عالَم الذهن والاعتبار، فهو متمايز عن العالِم، وبناءً عليه، «فإذا كان الوجود معلومًا فذلك العلم الحضوري، وإذا كان المفهوم بالمعنى الجامع الذي يشمل الماهية أيضًا، فذلك العلم حصولي»[2].

إنّ للشيرازي، من هذه الحيثيّة، كلامًا واضحًا، يمكن اعتباره بمثابة

(1) جوادي آملي، نظرية المعرفة في القرآن، مصدر سابق، ص20.

(2) المصدر نفسه، ص21.

التعريف للعِلْمين، فهو يقول: «العلم بالشيء الواقعي قد يكون نفسُ وجوده العلمي نفسَ وجوده العيني كعلم المجردات بذواتها، وعلم النفس بذاتها، وبالصفات القائمة بذاتها، وهكذا النفسانية وأحكامها، وأحاديثها النفسية. وقد يكون وجودُه العلمي غيرَ وجوده العيني كعلمه بالأشياء الخارجية عن ذواتنا وذوات قوانا الإدراكية، كالسماء والأرض والإنسان والفرَس وغير ذلك، ويقال له: «العلم الحادث» و«العلم الحصولي الانفعالي»[1].

أمّا الحيثية الثالثة للتقسيم، فهي بلحاظ العالِم وقواه الإدراكية؛ إذ إنّ العلم الحضوري لا يرتبط بقوة معينة من أجهزة النفس، سواءً القوة الحسية، أم الخيالية، أم العقلية، كما هو الحال في العلم الحصولي؛ بل إنّ العالِم بالعلم الحضوري يواجه المعلوم وواقعيته بذاته وكيانه مباشرة، دون وساطة القوى والآلات. يقول مرتضى المطهري: «ليس هناك من قوة خاصة أو آلة معينة تتدخّل في إيجاد العلم الحضوري؛ بل إنّ العالِم بذاته وواقعيته يحصل على واقعية المعلوم، أمّا في العلم الحصولي فثمة قوة خاصة من قوى النفس المختلفة، والتي يكون عملها التقاط الصور وصناعتها، تتدخل لتهيئة الصورة، وتكون النفس بتوسطها عالِمة»[2].

إنّ النفس، بناء للشيرازي، تتَّصف بالوحدة الجامعة لكل قواها وآلاتها الإدراكية وهي في وحدتها كلُّ القِوى؛ وعلى الرغم من أنّ هذه

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مجموعة رسائل فلسفية: رسالة التصور والتصديق**، مصدر سابق، ص43.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، تعليق: مرتضى مطهري، ترجمة: عمار أبو رغيف، ط1، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، لا مكان، 1418هـ/1998م، ج1، ص343.

القوى والآلات متعددة، ولكلٍّ واحدة منها مهام خاصة كما هو في القوة الحسية، والخيالية، والعقلية، لكنّها في الوقت عينه هي مظاهر وشؤون لحقيقة النفس البسيطة، وفي هذا يقول الشيرازي: «وأمّا الذي استقر عليه اعتقادنا فهو أنّ النفس كلّ القِوى، وهي مجمعها الوجداني ومبدؤها وغايتها، وهكذا الحال في كلِّ قوةٍ عالية بالنسبة إلى ما تحتها من القِوى التي تستخدمها»[1]. فإذا كان علم النفس بذاتها هو علمٌ حضوري، فكذلك العلم بالقِوى والآلات هو علم حضوري، «فالنفس كما تدرك ذاتها بنفس صورة ذاتها، لا بصورة أخرى، كذلك تدرك كثيرًا من قِواها المدركة والمحركة، لا بصورة أخرى ذهنية»[2]، فالعلم الحضوري أمرٌ عينيٌّ، وحضورٌ خارجيٌّ، كما الحال في علمنا بأنفسنا، وبصفاتها اللازمة[3].

بناءً على ما تقدّم، وعلى أنّ حقيقة العلم عند الشيرازي هي عينُ الحضور والوجود، اللذين هما عين التجرّد، واتّكاءً على نظريّتيْه في الاتحاد بين العاقل والمعقول، والوجود الذهني، يمكننا الاستنتاج أنّ العلم الحصولي في نهاية المطاف يعود إلى العلم الحضوري، وهو ما يُعبَّر عنه «بأسبقية العلم الحصولي بالعلم الحضوري»؛ وعليه، يكون العلم في حقيقته، إشراقًا ونورًا، الأمر الذي يُظهِر ملامح الحكمة

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص51؛ انظر أيضًا: هادي السبزواري، **تعليقات على الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، ص227؛ محمد بن إبراهيم الشيرازي، **كسر أصنام الجاهلية في الرد على الصوفية**، مصدر سابق، ص169.

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص157.

(3) المصدر نفسه، ج6، ص156.

الإشراقية للسُّهرودي في حكمة الشيرازي، على ما يذكر هنري كوربان (H. Corbin) في مقدمته على «كتاب المشاعر» للشيرازي، الذي يضيف: «إنّ مفاهيم الحضور والعلم الحضوري يتعارضان من جهة، مع مفاهيم العلم الصوري، وهو العلم التصويري للموضوع بواسطة الشكل والمميزات، ويتَّحدان من جهة أخرى مع مفاهيم العلم الإشراقي والحضور الإشراقي، اللذين يتغلّبان على هذه العلوم الما ورائية»[1]، كما تظهر ملامح المنهج العرفاني في مسألة العلم عند الشيرازي؛ إذ إنّ المنهج المذكور هو منهج ذوقي، وكشفي، يتبين فيه أنّ العلم هو من باب «التحسُّس المباشر لموضوع المعرفة مما يطلق عليه العلم الحضوري، بخلاف ما عليه طريقة العقل التي تجرد الصُّوَرَ من موضوع المعرفة، وتؤسس لها علمًا حصوليًّا هو عبارة عن إدراك غير مباشر للموضوع»[2].

إذًا، فالعلم الحصولي مرجعه في نهاية المطاف إلى العلم الحضوري؛ إذ «العلم الحصولي اعتبارٌ عقليٌّ يضطر إليه العقل، مأخوذ من معلوم حضوري، هو موجود مِثالي أو عقلي حاضر بوجوده الخارجي للمدرِك»[3]. وهذا، بالطبع، ما يُفهم من كلام الشيرازي نفسه، الذي يعتبر المفاهيم والصور الذهنية الحاضرة عند النفس، سواء كانت عقليةً، أم خياليّة، أم حسِّية، أمورًا ينتزعها العقل بالضرورة من حضور ذات

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **كتاب المشاعر**، مصدر سابق، ص 16.

(2) يحيى محمد، **مدخل إلى فهم الإسلام**، مصدر سابق، ص229.

(3) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، تعليق وتصحيح: غلام رضا فياضي، لا ط، مركز انتشارات موسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى، قم، 1382هـ/ 1962م، ج4، ص931-932.

النفس لنفسها، بحسب مرتبتها الوجودية المثالية أو العقلية. فالعلم الحصولي مُنتزع عن تلك المجردات المثالية والعقلية للنفس، وهي الواقعيات المعلومة، والمُعبّر عنها بالمعلوم بالذات، وليس منتزعًا عن المعلوم بالعرض، الذي هو الوجود المادي الخارجي، والذي هو غائب عن العالِم، مجهول له، لذلك قال الشيرازي: «لا ريب في أنّ النفس لا تنال شيئًا من معلوماتها إلا بعد وجودها للنفس، ولازم هذا الارتباط كون وجود المعلوم، سواء كان جزئيًّا أم كليًّا، قائمًا بالنفس ومن مراتب وجودها، فالنفس لا تنال شيئًا إلا في داخل ذاتها ودائرة وجود نفسها»[1]. فعلم النفس بذاتها علمًا حضوريًّا، هو بمثابة المقدمة الضرورية اللازمة لإدراك بقية العلوم، التي تحضر في ذاتها. وحيث إنّ إدراك الذات لذاتها يكون حضوريًّا، فإنّ إدراكها للمعلومات الحاضرة عندها، يكون أيضًا بالأصالة علمًا حضوريًّا، ثم تنتزع بعد ذلك القِوى العقلية المفهوم الحصولي. لذا، فمصدر كلِّ العلوم الحصولية هي علوم حضورية حاضرة فيصقع[2] النفس وملكوتها، بحسب تجرد النفس في المراتب المثالية والعقلية، لذلك، فإنّ تصور الأشياء الخارجية «عند تصور النفس إيّاها تكون في صقعٍ من ملكوت النفس من غير حلولٍ فيها»[3]، لأنّ «نقطة البدء في علم المعرفة هو المعرفة الشهودية لنفس

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص302.

(2) «الصُّقْعُ، بالضم: الناحيّة»، أي أنّ العلوم حاضرةٌ ناحيّة النفس. (محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مصدر سابق، ج2، ص989).

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص308.

العارِف، أي النفس، لأنّ الروح خلاصة عالَم الخلقة مضافًا إلى كونها حاوية للعوالِم الثلاثة: الطبع والمِثال والعقل»[1].

والنتيجة ممّا تقدّم، أنّ الشرط في تحقّق العلم الحضوري هو الحضور، وهو أمرٌ ذاتيٌّ له، كما هو حاصل في علم النفس بذاتها، وبأحوالها، وبقواها، وبآلاتها. إنّ الشرط في تحقّق العلم الحصولي هو حضوره في صقع النفس على وجه الانطباق، كما هو حاصل في إدراك الأمور الخارجة عن النفس؛ وبناءً عليه، يظهر أنّ الحضور هو شرط لتحقق أي نوع من العلم، وبالتالي إرجاع كل الإدراكات الحصولية والحضورية إلى العلم الحضوري عينه، وبدون ذلك لا تتحقّق العلوم مطلقًا، فلا عالِم، ولا معلوم بالذات، ولا معلوم بالعرض.

أمّا كيفية هذا الحضور، فيذكره الشيرازي نفسه في مواضع عدّة من كتبه[2]، نذكر واحدة منها، فقد قال: «لا بدّ في تحقّق العالِمية والمعلومية بين شيئين من علاقة ذاتية بينهما بحسب الوجود، فيكون كلُّ شيئين [تحقق بينهما علاقة اتحادية وارتباط وجودي] أحدهما عالِمٌ بالآخر... فإنّ تلك العلاقة مستلزمة لحصول أحدهما للآخر، وانكشافه عليه، وهي تقع بين نفس ذات المعلوم بحسب وجوده العيني، وذات العالِم، كما في علم النفس بذاتها وبصفاتها وبقواها، وقد تكون بين صورة حاصلة من المعلوم زائدة على ذاته وذات العالِم كما في علم النفس بما خرج عن ذاتها وذات قواها ومشاعرها، ويقال له العلم

---

(1) جوادي آملي، **نظرية المعرفة في القرآن**، مصدر سابق، ص205.

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص150؛ وج8، ص251؛ المؤلف نفسه، **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق، ج1، ص261؛ المؤلف نفسه، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص185.

الحصولي»[1]. فالحضور بين العالِم والمعلوم، سواء في العلم الحصولي أم الحضوري، هو من قبيل العلاقة الذاتية بينهما بحسب الوجود، ولم يقلْ بحسب المفهوم، وهذا يعود بالطبع إلى حقيقة العلم عند الشيرازي. وهذه العلاقة الذاتية هي علاقة اتّحادية، لا انضمامية، وهي كالعلاقة القائمة بين المادة والصورة. كما إنّها علاقة وجودية بين شيئين، والعلاقة الوجودية بين شيئين لا تكون إلا بالتجرد؛ إذ المُجرّدات حاضرة وجوديًا عند بعضها على وجه البساطة، أمّا الاتحاد بين الماديات، فليست بينها علاقة اتّحادية وجودية، لغيبة كلٍّ جزءٍ فيها عن بقية الأجزاء؛ لذلك فإنّ العلاقة التي تقوم بين العالِم والمعلوم مطلقًا هي علاقة وجودية مجردة، وهي عين الحضور عند بعضها. وعليه، ترجع كلُّ الإدراكات إلى العلوم الحضورية.

وهنا يبرز إشكال حول العلم الحضوري بالواقعيات المادية، لأنّه من غير الممكن للأجسام والأعراض الجسمانية أنْ يكون لها حضور عند سائر الواقعيات. يقوم هذا الإشكال على أساس أنّ الشيء الذي لا يكون حاضرًا لدى ذاته، لا يكون حاضرًا لدى غيره[2]؛ إذ إنّ الواقعية الفاقدة للعلم الحضوري بنفسها، لا يمكن أنْ تكون معلومة حضوريًا لغيرها؛ يذكر الشيرازي هذا الإشكال، فيقول: «وما لا يوجد بتمامه لذاته لا يُنال له شيء آخر، والنيل والدرك من لوازم العلم»[3]؛ إنّ الجسم لا وجود له

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص163.

(2) عبد الرسول عُبوديَّت، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، ج2، ص226.

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص298.

بذاته، لأنّ الوجود أمرٌ مجرد، والجسم ليس كذلك، فينتج أنّ الأمر المادي لا يُدرِك، ولا يُدرَك بالعلم الحضوري. أما جواب الإشكال، فقد ورد في كلام الشيرازي نفسه: «فلا علم لأحد بشيء من الجسم وأعراضه اللاحقة إلا بصورة غير الوضعية المادية التي في الخارج»[1]، فالواقعية المادية الخارجية هي المعلوم بالعرض، المُعبر عنه بالماهية الخارجية للمعلوم، وليس وجوده، أي ليس وجود المعلوم؛ بل وجود المعلوم ممّا لا يُدرَك إلا بالعلم الحضوري وهو المعلوم بالذات، الحاضر عند النفس الناطقة، وهو واقعية المعلوم المجردة، التي ينالها الإدراك. فالمعرفة الحضورية بعالَم الحس سابقة على المعرفة الحصولية به، «فالمعرفة الشهودية للجانب الطبيعي نفسها، بدايةُ اتصالٍ بعالَم الطبيعة وطريق إثبات وجودها... وما يدركه الإنسان بالعلم الشهودي هو المحسوس بالذات منه، وما يُعرف عن الطبيعة الخارجية على ضوئه يُسمّى المحسوس بالعرض»[2].

إنّ العلم الحضوري بالأمر المادي، هو بالحقيقة العلم الحضوري بالمجرد المِثالي للأمر المحسوس، كما هو الحال في العلم الحضوري الخيالي والعقلي، ويُطلِق الشيرازي على العلم الحضوري الحسي تسمية الحس أو الإحساس، وعلى العلم الحضوري الخيالي تسمية الخيال أو التخيل، وعلى العلم الحضوري العقلي تسمية العقل أو التعقّل[3].

إنّ للشيرازي في المعنى الوارد قولاً جامعًا:

---

(1) المصدر نفسه، ص298.

(2) جوادي آملي، **نظرية المعرفة في القرآن**، مصدر سابق، ص238.

(3) عبد الرسول عُبوديَّت، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، ج2، ص234.

«الموجود إذا كان ماديًا، لا يمكن إدراكه أصلاً. . . لكونه ذا وضعٍ مكاني، وذا جهة من الجهات المادية، فلا حضور لذاته ولا قيام له عند موجود. فأوّلُ درجات الإدراك هو الإحساس. . . والصورة التي شاهدها الحس غير الصورة التي في المادة، ولها نحوٌ آخر من الوجود ألطف وأشرف وأقوى من التي في المادة، وهي عندنا غير قائمة بآلة جسمانية؛ بل قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل، ماثلة بين يديها، تشاهدها بنفسها لا بصورة أخرى، لأنّ وجودها وجود نوري إدراكي، ثم بعدها درجة الإدراك الخيالي، والخيال عندنا جوهر مجرد عن البدن وعن هذا العالَم كله. . . وهو نشأة جوهرية قائمة لا في مادة. . . ثم درجة الإدراك العقلي وهو فوق النشأتين ومُدرِكُه هو العقل النظري البالغ إلى رتبة العقول الفعّالة»[1].

مضافًا إلى ما مرَّ من أوصاف بخصوص العلم الحضوري، فإنّه يتميز بخصائص عدة نذكر منها:

أولاً: أنّ العلم الحضوري لا يحتاج إلى صورة إدراكية حاكية عن المعلوم؛ إذ إنّ «ما ليس بفعلي ولا انفعالي، كعلم الذوات العاقلة بأنفسها، وبالأمور التي لا تغيب صُورها عنها، لا يكون تعقُّلها بحدوث ارتسام»[2]، أي لا يكون العلم الحضوري بصورة مرسومة عن المعلوم. ويورد الشيرازي أيضًا: «وأمّا الاحتياج إلى صورة ذهنية زائدة على ذات

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **شرح إلهيات الشفاء لابن سينا**، مصدر سابق، ج1، ص613- 614.

(2) المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص383.

المدرِك فإنّما يكون حيث لا يكون وجود المدرَك وجودًا إدراكيًا نوريًّا»[1].

ثانيًا: أنّ العلم الحضوري هو ممّا لا يخضع، أو لا يتصف بالقواعد المنطقية، التي هي عمل الفكر في تبيان القول بالتصورات والتصديقات، والتعاريف، والقضايا؛ إذ إنّ «النفس تستعمل قوّتها المتفكّرة وتستخدمها في تحصيل الجزئيات، وتركيبها، وترتيب الحدود الوسطى»[2]، أمّا في العلم الحضوري، فهو ممّا لا يستخدم قِوى النفس وآلاتها الإدراكية؛ بل يحصل بالكيان الوجودي للإنسان ككل.

ثالثًا: أنّ العلوم الحضورية ليست متساوية من حيث الشدة والضعف، «واختلاف درجات العلم الحضوري يعود أحيانًا إلى اختلاف وجود الشخص المدرِك، فكلّما كانت النفس ضعيفة من حيث المرتبة الوجودية كانت علومها الحضورية ضعيفة وباهتة، وكلّما ارتفعت مرتبتها الوجودية، تكاملت علومها الحضورية وأصبحت أشد وعيًا»[3]. يرجع هذا الاختلاف عند الشيرازي إلى أنّ للنفس نشآت ثلاثًا في الوجود، في عين وحدتها الشخصية، والنشآت هي بمثابة المراتب التشكيكية لوجود النفس في عوالِم: الحس، والخيال، والعقل. يقول الشيرازي في بحث الوجود الذهني: «إنّ الجوهر النوراني أي النفس الناطقة، عند إشراق نورها على القوة الباصرة يدرِك بعلم حضوري إشراقي... من غير

(1) المصدر نفسه، ج6، ص162.

(2) المصدر نفسه، ص158.

(3) محمد تقي مصباح اليزدي، **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، لا ط، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1411هـ/1990م، ج1، ص165.

انطباع... وكذلك عند إشراقه على القوة المتخيلة، يدرِك بعلم حضوري إشراقي الصورة المتخيلة... من غير حلول الصور فيها... كذا ينظر إلى صورها الباطنية ويشاهدها بحواسها الباطنية من غير حلولها في ذات النفس»[1].

2 ـ التصور والتصديق: منشأ التقسيم

ينقسم العلم الحصولي[2]، بالتقسيم الثانوي، إلى التصور والتصديق، وقد وقع اختلاف في الآراء حول مُبتكرِ هذا التقسيم ابتداءً، وقد ذكر المطهري[3]: «يبدو أنّ أوّلَ من طرح ذلك هو

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص308- 309.

(2) إن التقسيمات الخاصة بالعلم الحصولي هي من باب التقسيمات الثانوية، لا الأولية، بالمعنى الذي أشرنا إليه في بداية هذا الفصل، ص215. فهو ينقسم إلى التصور والتصديق، وإلى البديهي والنظري، وإلى الفعلي والانفعالي، وإلى الكلي والجزئي. أمّا العلم الحضوري فلا تقسيمات له بهذا المعنى؛ بل أقسامه هي مراتبه في الشدة والضعف بحسب المرتبة الوجودية للنفس الناطقة. فأقسام العلم الحصولي هي في السلسلة العَرْضية لمرتبة الوجود الذهني من حيث حكايته عن الأشياء الخارجية، أمّا أقسام العلم الحضوري فهي في السلسلة الطولية لوجود النفس الإنسانية بحسب شأنها، وترقّيها، في النشآت الوجودية المختلفة، على قاعدة وحدتها الشخصية.

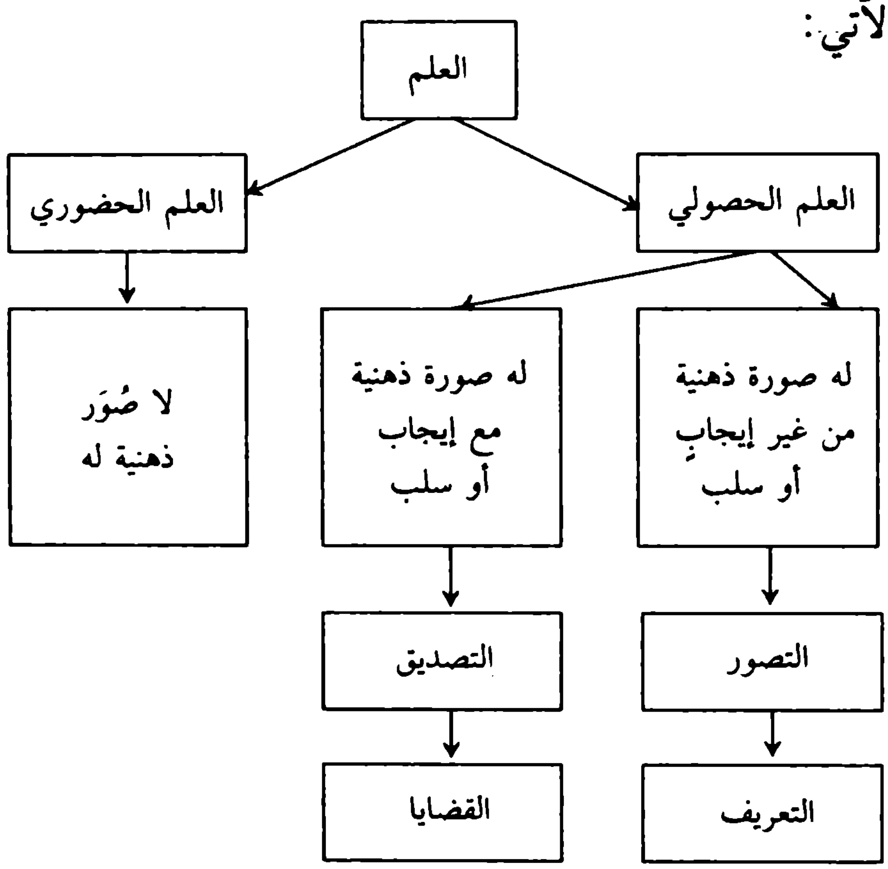
(3) المطهري هو أحد أبرز أساتذة الفلسفة الإسلامية، وأهم شارحي مدرسة الحكمة المتعالية في الحوزة العلمية في قم (1338- 1400هـ/ 1920- 1980م). كان أستاذًا في كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية في جامعة طهران بين عامي: 1965- 1979م. أشرف على اثنتين وعشرين أطروحة دكتوراه، وعشرين أطروحة ماجستير، وله مصنّفات تقع في خمسة وعشرين مجلدًا. تميّز بقدرة فائقة على تبسيط أعقد الأفكار الفلسفية المجردة بأمثلة محسوسة. واهتمّ بتاريخ المسائل الفلسفية، والحفر، والتنقيب عن التراث الفلسفي. تتلمذ على يد الإمام الخميني، والعلامة محمد حسين الطباطبائي. أهم أعماله: «شرح منظومة السبزواري» وتعليق على كتاب «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي» للعلامة الطباطبائي». (انظر: مرتضى مطهري، **محاضرات في الفسلفة الإسلامية**، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، لا ط، دار الكتاب الإسلامي، لا مكان، لا تا، ص17-20، (مقدمة الرفاعي).

الفارابي»[1]. إنّ منشأ هذا الاختلاف هو ورود ألفاظ في منطق أرسطو (Aristotle) تدل عليه دون ذكرهما، أي التصور والتصديق، صراحة، إلا أنّ الفارابي ذكر هذا التقسيم صراحة. ورد في منطق أرسطو: «كلُّ تعليم وتعلُّم ذهني إنّما يكون من معرفة متقدمة الوجود... فبعضها تحتاج من الضرورة إلى أنْ تتقدم، فتتصور أنّها موجودة، وبعضها الأَوْلى أنْ نفهم فيها على ماذا يدل القول»[2]، فما يتقدم هو التصور، وما يدل عليه القول هو التصديق. أمّا كلام الفارابي فهو واضح وبيِّن: «العلم ينقسم إلى تصور وتصديق... المعارف صنفان تصور وتصديق... إنّ التصديق في الجملة هو أنْ يعتقد الإنسان في أمر حُكم عليه»[3].

عرَّف الطباطبائي التصور والتصديق، فقال: «ينقسم العلم الحصولي إلى تصور وتصديق، فإنّه إما صورة ذهنية حاصلة من معلوم واحد أو كثير من غير إيجاب أو سلب، كالعلم بالإنسان، ويُسمّى التصور؛ وإما صورة ذهنية من علوم معها إيجاب أو سلب، كالقضايا الحملية والشرطية[4]،

(1) المصدر نفسه، ص 51.
(2) أرسطو طاليس، **المنطق**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط1، دار القلم، بيروت، 1980م، ج2، ص329-330.
(3) جعفر آل ياسين، **الفارابي في حدوده ورسومه**، ط1، عالم الكتاب، بيروت، 1405هـ/ 1985م، ص378.
(4) القضية قد تكون: حملية أو شرطية، والشرطية: إمّا متّصلة أو منفصلة. والقضية الحملية هي ما حكم فيها بثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه، مثل: الحديد معدن؛ فالحملية لها ثلاثة أطراف هي: الموضوع والمحمول والنسبة بينهما، أي الحكم بالثبوت أو النفي. أمّا الشرطية فلها طرفان، وهما قضيتان بالأصل، وهي: ما حكم فيها بوجود نسبة بين قضية وأخرى، فإذا كانت النسبة بين القضيّتين هي نسبة أفعال، وتعليق إحداهما على الأخرى أو نفي ذلك، فهي الشرطية المتصلة، مثل: إذا أشرقت الشمس، فالنهار موجود. أمّا إذا كانت النسبة بين القضيتين هي نسبة الانفصال والعناد بينهما أو نفي ذلك، فهي الشرطية المنفصلة، مثل: اللفظ إما أنْ يكون مفردًا أو مركبًا. (محمد رضا المظفر، **المنطق**، مصدر سابق، ص131- 132).

ويسمى تصديقًا»[1]. فالتمييز بين التصور والتصديق هو بالحكم المُستند إلى النسبة المتعلّقة بين طرفي القضية إيجابًا أو سلبًا. والنسبة أعمّ من أنْ تكون بين أجزاء القضية الواحدة، كما في الحمليّة؛ بل تكون أيضًا بين القضايا، كما في الشرطية. ومن هنا يظهر أنّ مِلاك التصور هو التعريف، ومِلاك التصديق هو القضايا. إنّ المَقْسَمَ[2] في القسمين: التصور والتصديق، هو العلم الحصولي دون الحضوري؛ ويمكن الإيجاز في الرسم الآتي:



(1) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، تعليق وتصحيح: غلام رضا فياضي، مصدر سابق، ج2، ص979.

(2) «قسمة الشيء، تجزئته وتفريقه إلى أمور متباينة. ويُسمى الشيء: مَقْسَمًا، وكل واحد من الأمور التي انقسم إليها قسْمًا بالقياس إلى نفس المَقْسم، وقسيمًا بالقياس إلى غيره من الأقسام. فإذا قسّمنا العلم إلى تصور وتصديق مثلاً، فالعلم مَقْسمٌ، والتصور قسم من العلم، وقسيمٌ للتصديق. وهكذا التصديق قسم وقسيم». (انظر: محمد رضا المظفر، **المنطق**، مصدر سابق، ص106).

اعتبر بعضٌ أنّ المَقْسم هو مطلق العلم والإدراك، الذي يشمل الحصولي والحضوري، فقال: «إنّ العلم والإدراك إمّا أنْ يتعلق بذوات الأشياء وماهياتها وهو التصور، وإمّا أنْ يتعلق بوجوداتها وهو التصديق»[1]؛ إنّ هذا التقسيم يتبع التقسيمَ الأوّلي للعلم، وليس التقسيم الثانوي، ويُشكَلُ عليه أنّ الصور الذهنية هي التي تنقسم إلى التصورات والتصديقات، ولا شأن للعلم الحضوري بذلك. كما يُشكَلُ عليه أنّ مفهومي التصور والتصديق هما من المعقولات الثانية المنطقية، وأنّ الوجودات الخارجية للأشياء لا تتّصف بالتصور والتصديق، وأنّ الشيء ما لم يدخل عالَم الذهن والفكر، لا يكون مُتصورًا، ولا مُصدّقًا به، أي ليس محكومًا عليه بالإثبات أو بالنفي. كما إنّ مفهومي التصور والتصديق ليسا انعكاسين عن الخارج بشكل مباشر؛ بل هما مظهران من مظاهر العمليات الذهنية والتحليلات العقلية المحضة.

وضع ابن سينا تعريفًا للتصور والتصديق في كتابيْه، «الإشارات»[2]، «والشفاء»، فقال في الشفاء: «إنّ الشيء يُعلُم من جهتين: إحداهما أنْ يُتصور فقط، حتى إذا كان له اسم فنُطِق به، تمثَّل معناه في الذهن، وإنْ لم يكن هناك صدق أو كذب، كما إذا قيل: إنسان. . . والثانية أنْ يكون مع التصور تصديقٌ، فيكون إذا قيل لك مثلاً: إنّ كلَّ بياض عَرَضٌ، لم يحصل لك من هذا تصور معنى هذا القول فقط؛ بل صدَّقت أنّه كذلك. . . وكلُّ تصديق فيكون مع تصور، ولا ينعكس. . . والتصديق

(1) محمد بن محمد (القطب الرازي) ومحمد بن إبراهيم الشيرازي (ملاّ صدرا)، **رسالتان في التصور والتصديق**، منشورات محمد علي بيضون، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1425هـ/ 2004م، ص92.

(2) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، ج1، ص119.

هو أنْ يحصل في الذهن نسبةُ هذه الصورة إلى الأشياء وأنفسها مطابقة لها، والتكذيب يخالف ذلك»[1]، فها هنا أمور:

الأوّل: أنّ العلم المُنقسم إلى التصور والتصديق هو العلم الحصولي، وبالتالي هو من التقسيمات الثانوية؛ إلا أنّه يُشار في الوقت عينه إلى أنّ ابن سينا نفسه حصر العلم بالحصولي دون الحضوري، إلا في علم واجب الوجود، وعلم المفارِقات العقلية، وعلم النفس بذواتها.

الثاني: أنّ كلَّ تصديقٍ مسبوقٌ بتصور، وهو ما يوافق عامّة القائلين بهذا الانقسام.

الثالث: أنّ ملاك التصديق هو الحكم، وهو المنسوب لعامّة الحكماء، فالتصديق عبارة عن تصورٍ معه حكم، لا بمعنى تركُّب التصديق من جُزأين؛ بل بمعنى بساطةِ التصديق الذي يُشكّل الحكمُ شرطًا له، لا جزءًا داخلاً فيه. وعليه، فمِلاك التصديق هو الحكم، الأمر الذي يؤكده الطوسي بشرحه للإشارات، في معرض تعليقه على ابن سينا، فهو يقول: «فالمُتصور هو الحاضر مجردًا عن الحكم، والمُصدق به هو الحاضر مقارنًا له، ويقتسمان جميع ما يحضره الذهن»[2].

يُشْكِلُ الشيخ الإشراقي على المشّائين في هذه المسألة من وجهين:

الأول: أنّ العلم هو إضافة إشراقية بين شيئين، وليس من باب العَرَضْ أو الكيف النفساني، فالعلم أمرٌ فعليٌّ، وليس انفعاليًّا. والحكم

---

(1) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **الشفاء: قسم المنطق**، مصدر سابق، ج7، ص17.

(2) المؤلف نفسه، **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، ج1، ص121.

هو فعل نفساني، ويكون قيامه بالنفس قيامًا صدوريًا، لا حلوليًا، ولا انطباعيًّا، حيث يكون وجود النفس بمثابة العلة لوجود الحكم.

الثاني: أنّ اعتبار التصور داخلٌ في تحقّق التصديق، هو من باب الجُزئيّة، مهما تنوّعت كلماتهم وألفاظهم، وهذا يمسُّ بحقيقة الإدراك القائمة على البساطة والنورية. قال السُّهروردي في «حكمة الإشراق»: «والجزء من علاماته، تقدُّمُ تعقّله على تعقّل الكل، وأنّ له مدخلاً في تحقّق الكل. والجزء الذي يوصف به الشيء، كالحيوانية للإنسان ونحوها، سمّاه أتباع المشائين ذاتيًا، ونحن نذكر في هذه الأشياء ما يجب. والعَرَض اللازم أو المُفارِق يتأخر عن الحقيقة تعقّله، والحقيقة لها مدخل ما في وجوده. والعَرَض قد يكون أعمّ من الشيء»[1]، فالعلم بحسب المشائين أمرٌ عارض لازمٌ للعالِم، يتّصف بالانفعال، والتصديق من أقسام العلم، وملاكه الحكم، الذي هو فعلٌ للنفس، صادرٌ عنها، لا حالٌّ فيها، فكيف ذلك؟ كما إنّ تصوّر الذت، أي التصديق، متأخر عن تصور الذاتي، أي التصور. وللذاتي مدخليّة في تحقّق معنى الذات؛ لذا يُشْكِلُ الشيخ الإشراقي على ذلك؛ إذ إنّه لا تقدُّم، ولا تأخُّر في البَيْن، في تحقّق كلٍّ من التصور والتصديق.

إنّ التدقيق بالإشكالية الواردة، يمكن ردّها إلى طبيعة النظر في حقيقة العلم عند كلٍّ منهما، وهذا ما أشار إليه شارح «حكمة الإشراق» الذي قال: «زعم المشاؤون أنّ الإدراك منحصر في التصور والتصديق، لأنّه إنْ كان ساذجًا فهو التصور، وإنْ كان معه حكم بنفي أو إثبات فهو التصديق؛ وهذا إنّما يصحّ في الإدراك التصوري، فأمّا علم البارئ تعالى

(1) محمد بن محمود الشهرزوري، شرح حكمة الإشراق، مصدر سابق، ص44- 45.

والعقول والنفوس بذواتها، وكذا العلوم الإشراقية الحاصلة بعد إنْ لم تكن. . . هو الإضافة الإشراقية»[1]، إذًا، فالمشّاؤون عندما قسّموا العلم إلى التصور والتصديق، فقد اعتبروا أنّ هذا التقسيم صادر عن إنكارهم لأصل الفكرة القائلة: إنّ العلم إضافة إشراقية؛ فهم اعتبروا العلم من قبيل الإضافة العَرَضية للجوهر العقلي. أمّا الإشراقيون فقد أخرجوا الحكم، الذي هو مِلاك التصديق، من دائرة العلم القائم على الإضافة الإشراقية، لأنّ أي حكم في القضية يقتضي تصور مفردات القضية، لذلك، فإنّ تقسيم العلم إلى التصور والتصديق هو على سبيل المسامحة، ونحن لا نملك عِلْمَيْن: تصور وتصديق؛ بل الموجود علمٌ واحدٌ.

عرّف الشيرازي التصور والتصديق باعتبارهما قسمين للعلم الحصولي الانفعالي، فقال: «العلم الحادث والعلم الحصولي الانفعالي، وهو المنقسم إلى التصور والتصديق؛ المنقسم كلٌّ واحدٍ منهما إلى البديهي والكسبي»[2]، وفيه إشارة إلى أنّ التصور والتصديق هما أمران انفعاليّان، وليسا فعليّين، وبالتالي ينضمّان إلى مرتبة من مراتب العلم وفق الشيرازي، وهي واقعية المعلوم بالعرض، وليس المعلوم بالذات، أي واقعية المفهوم.

وهذا الفهم الشيرازي يطابق فهم المشهور من الحكماء، ويقبل به على قاعدة الرُّتبة، وليس على قاعدة الحقيقة الموضوعة للعلم. لذا، فإنّ

---

(1) المصدر نفسه، ص39-40.

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مجموعة رسائل فلسفية: رسالة التصور والتصديق**، مصدر سابق، ص43.

الشيرازي يقبل أنْ يكون «العلم هو تلك الصورة الحاصلة، وله لازمان قد يُطلَق لفظُ العلم على كلٍّ منهما. . . أحدهما: انفعال النفس. والثاني: إضافة إلى المعلوم»[1]، وإلّا فبحسب الحقيقة التي وضعها الشيرازي للعلم، نقول: «لو سألتَ الحق فهما نحوان من الوجود الذهني، ويوجد بهما معلومات في الذهن»[2]، فالتصور والتصديق، وعموم الإدراك عنده، هي أمور تتمتّع بفعلية الوجود المُنتسِبة لفعلية النفس الناطقة، الفاعلة لإدراكاتها على سبيل الفعل، لا الانفعال؛ لذلك، فقد امتازت النفس بقدرتها على إبداع المعلومات عبر مرتبة الوجود الذهني.

إنّ التصور والتصديق، عند الشيرازي، هما كيفيّتان بسيطتان موجودتان في النفس، بمرتبة الوجود الذهني الفعلي، وهما من المعقولات الثانية المنطقية، التي يتمّ تجريدها بفعل التكامل الوجودي للنفس الناطقة، فكلٌّ منهما حالةٌ نفسانية موجودة متّحدة مع النفس كالقدرة والإرادة، وليسا من قبيل العلوم، وإلّا لم يمكن تعريفهما[3]، لأنّ العلم لا حدَّ له كالوجود. أمّا «التصور والتصديق فهما نوع بسيط من ماهية العلم الذي هو جنسهما»[4]. لذلك أنكر الشيرازي قول الحكماء الذين أدخلوا التصور في تحديد مفهوم التصديق على أنّه تصور معه حكم، لأنّهم بذلك يدخلون القسيم في تعريف القسيم الآخر، والصحيح هو إدخال المَقْسَمِ في تعريف أقسامه؛ لذلك من الخطإِ إدخال التصور الذي هو قسيم التصديق، في تعريف التصديق؛ بل الصحيح هو إدخال

(1) المصدر نفسه، ص45.
(2) المصدر نفسه، ص46.
(3) المصدر نفسه، ص46.
(4) المصدر نفسه، ص47.

العلم الذي هو مقسم التصور والتصديق، في تعريف التصديق، لذلك فإنّ الحق بالنسبة إلى الشيرازي هو: «أنْ يقال في تقسيم العلم إلى التصور والتصديق كما يستفاد من كلام المحقّقين: إنّ حصول صورة الشيء في العقل الذي هو العلم: إمّا تصورٌ ليس بحكم، وإمّا تصور بعينه الحكم أو مستلزم للحكم بمعنى آخر، والتصور الثاني يُسمّى باسم «التصديق»، والأول لا يُسمّى باسم غير «التصور»[1].

أمّا الإشكالية التي أثارها الشيخ الإشراقي، وهي إخراج الحكم من دائرة العلم، ولم يَضَعْ لها حلًّا نهائيًّا، فقد تناولها الشيرازي، ووضع لها حلًّا توفيقيًّا بقوله: «وبالجملة: فاعلم أنّ هاهنا أمورًا ثلاثة، **أحدها**: الحكم نفسه، أي الإيقاع أو الانتزاع، وهو فعل نفساني وليس من قبيل العلم الحصولي والصور الذهنية. **وثانيها**: تصور هذا الحكم، وهو من قبيل العلم الحصولي والصوري، لكنه ليس تصديقًا... **وثالثها**: التصور الذي لا ينفكّ عن الحكم؛ بل يستلزمه، وهذا هو التصديق المقابل للتصور القسيم له، من حيث هو تصور»[2]، وبذلك يظهر أنّ الحكم هو مشترك لفظي بين معنيَيْن: فقد يُطلق ويُراد منه الفعل النفساني، وهو بالتالي ليس علمًا، وقد يُطلق ويُراد منه الحالةُ الانكشافية، وهو بالتالي علمٌ، وهو التصديق قسيم التصور. وبهذا يكون الشيرازي التفت إلى الحلِّ، الذي لم يُكْمله الإشراقي، ولا المناطقة أيضًا. اعتبر الشيرازي أنّ تقسيم العلم إلى التصور والتصديق، هو من باب تقسيم المَقْسم بحسب القسمة الطبيعية، لا المنطقية، أي تقسيم الكلّ إلى أجزائه، وليس تقسيم الكلي إلى جزئياته.

---

(1) المصدر نفسه، ص50.

(2) المصدر نفسه، ص52.

وبناءً على الحلّ الذي وضعه الشيرازي للإشكالية أعلاه، وانطلاقًا من نظريّتيْه في «اتحاد العاقل والمعقول» و «الوجود الذهني»، فقد أرجع الكلَّ إلى التصور[1]، فقال: «إنّ العلم بجميع أقسامه يكون تصورًا، ويمتاز بعض أفراده عن بعضٍ بأمر يصير به تصديقًا. والتصديق أيضًا باعتبار أنّه حصولي في الذهن تصورٌ، وباعتبار أنّ له حصولاً في الذهن مُتصور، وباعتبار أنّه حصولُ شيءٍ لشيءٍ مطابقٌ لما في الواقع تصديق. . . فعلى هذا جاز أنْ يُقسّم العلم بأنّه: إما تصورٌ ساذج، وإما تصور معه تصديق كما في «الإشارات»[2]، فالتصور هو الحصول في العقل مع قطع النظر عن اعتبار الحكم، ولا نقول مع التجرد عن الحكم؛ بل «الحكم باعتبار مطلق حصوله في العقل من التصورات أيضًا، وباعتبار هذا النحو الخاص من الحصول له تصديق»[3].

وعلى هذا، فإنّ الاعتبارات التصورية الثلاثة: التصور المطلق للعلم الذي هو المَقْسَمُ، والتصوّر، والتصوّر المُستلزِم للحكم، اللذان هما القسيمان للمَقْسم، هي اعتبارات ذهنية حصولية، إلا أنّ حقيقتها الوجودية واحدة تدور مدار الوجود الذهني المتّحد مع معلوماته. لذلك، فإنّ ما هو شرطٌ أو شطرٌ للتصديق ليس إلا المَقْسم. والقسيم، أي التصور المطلق، الذي هو شطرٌ أو شرطٌ، لا يختلف عن المَقْسم، أي مُطلق التصور. فالتصديق هو أمرٌ بسيط، وليس للتصور شطريّة أو شرطيّة فيه، لأنّ مفهوم العلم مطلقًا، المنقسم إلى تصور وتصديق، والذي يدخل في تحديد التصديق، ليس إلا من قبيل المعقولات الثانية

(1) المصدر نفسه، ص51.
(2) المصدر نفسه، ص62.
(3) المصدر نفسه، ص51.

المنطقية، وهي عينها بسائط، لكن هذا البسيط يُحلّل في إحدى مراحله الذهنية إلى جزء مشترك، وهو الجنس، وإلى جزء مختص، وهو الفصل[1].

3 ـ البديهي والنظري

ينقسم العلم الحصولي بقسمَيْه[2]، التصور والتصديق، إلى: البديهي والنظري، وهو من التقسيمات التي أبدع فيها الفلاسفة المسلمون إبداعًا كبيرًا، في سياق تحليلهم للمعرفة[3].

إنّ منشأ هذا التقسيم هو تقسيمهم العلوم إلى أجزاء[4] رئيسية هي: الموضوعات، والمبادئ، والمسائل. يقول الشيرازي: «أجزاء العلوم: موضوعات ومبادئ ومسائل. فموضوع العلم ما يُبحث فيه عن أعراضه الذاتية. ومبادئه التصورية: هي حدود موضوعاته، وأجزاؤها، وأعراضها الذاتية؛ والتصديقية: هي القضايا التي تتوقف عليها براهين مطالبه، ويسمى الأوضاع، ويجب إصدار العلم بالمبادئ. ومسائله: هي القضايا التي يُطلب التصديق بها فيه، والمطلوب في العلوم الحقيقية إنّما يستفاد

---

(1) كمال الحيدري، **العقل والعاقل والمعقول**، مصدر سابق، ص289.

(2) وهو من التقسيمات الثانوية، لا الأولية، لأنه انقسام لأحد موضوعات العلم، وهو الحصولي، وليس انقسامًا لموضوع العلم نفسه عمومًا.

(3) انظر: مرتضى مطهري، **محاضرات في الفلسفة الإسلامية**، مصدر سابق، ص51؛ جعفر السبحاني، **نظرية المعرفة**، مصدر سابق، ص88.

(4) وهو تقسيم وضعه المناطقة. ورد في: «الحاشية على تهذيب المنطق» ما يلي: «أجزاء العلوم ثلاثة، الموضوعات: وهي التي يُبحث في العلم عن أعراضها الذاتية، والمبادئ: وهي حدود الموضوعات، وأجزاؤها، وأعراضها، ومقدمات بيّنة أو مأخوذة، يبتني عليها قياسات العلم. والمسائل: وهي قضايا تُطلب في العلم». (عبد الله بن الحسين اليزدي، **الحاشية على تهذيب المنطق للتفتازاني**، ط8، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1415هـ/ 1994م، ص114-116).

من البرهان»[1]؛ إنّ المقصود بالبحث في هذا الجزء هما المبادئ والمسائل. إنّ المبادئ التصورية والتصديقية هي الحدود والبراهين: البديهية، والنظرية، وهي الإدراكات جميعًا، لأنّ: «الإدراكات هي التصورات أو التصديقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة، أو الحاصلة لها بالاكتساب»[2].

إذًا، الإدراك الحاصل للإنسان بحسب الفطرة، تصورًا أو تصديقًا، هو المُسمّى البديهة، التي هي المعرفة الحاصلة للنفس في أول الفطرة، والتي يشترك في إدراكها جميع الناس، ويقابلها المعرفة الحاصلة بالاكتساب، أو بالنظر، سواء كانت تصورية أم تصديقية أيضًا. وبناءً عليه، فالإدراك أربعة أقسام:

الأول: التصور البديهي وهو الإدراك الذي لا يحتاج إلى أزيد من تصور الموضوع، فلا حدَّ ولا رسم له؛ إذ لا جنس ولا فصل له، كمفهوم العلم، أو كمفهوم الوجود.

الثاني: التصور النظري وهو الإدراك الذي يحتاج إلى أزيد من مجرد التصور العام، فهو الذي له حدّ أو رسم، لأنّ له أجزاءً ذاتية، جنسية وفصلية، كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان الناطق. إنّ «التصورات النظرية تنالها النفس بعد إعمال القوة الفكرية، كالمفاهيم الكلية من الإنسان والفرس والشجر وغيرها»[3].

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مجموعة رسائل فلسفية: رسالة التنقيح في المنطق**، مصدر سابق، ص275- 276.

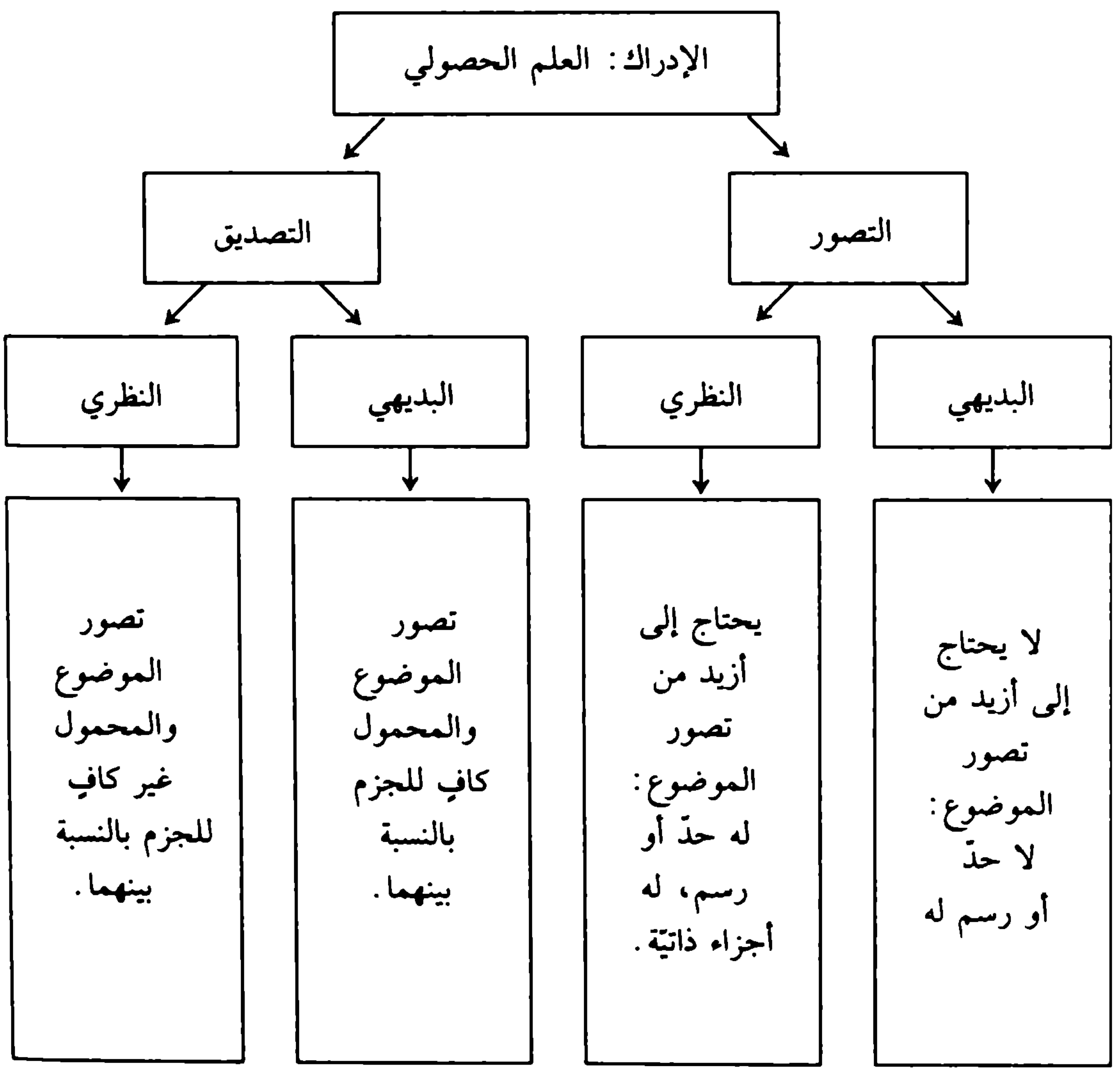
(2) المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص419.

(3) جعفر السبحاني، **نظرية المعرفة**، مصدر سابق، ص88.

الثالث: التصديق البديهي وهو الإدراك الذي يحصل للنفس رأسًا عبر القضايا، بعد تصور الموضوع والمحمول، حيث يكون تصورهما كافيًا للجزم بالنسبة بينهما، فلا تحتاج القضية البديهية إلى الحد الأوسط كما في قضية عدم اجتماع النقيضين، أو ارتفاعهما.

الرابع: التصديق النظري فهو الإدراك الذي يكون عبر القضايا، التي لا تحكم النفس بالجزم بالنسبة بين أطرافها؛ بل تحتاج إلى الحد الأوسط، لثبوت المحمول للموضوع، وبالتالي تحتاج إلى إعمال النظر والكسب، كما في قضية: زوايا المثلث تساوي زاويتين قائمتين.

يمكن اختصار التقسيمات الواردة بالشجرة البيانية الآتيّة:



أكّد الشيرازي، وغيره من الفلاسفة، على أصلٍ مُحكمٍ في المبادئ والمسائل الفلسفية، وهو ضرورة استناد العلوم والمعارف جميعها إلى المعارف البديهية، وإلّا يحصل الدور، أوالتسلسل[1]، يقول الشيرازي: «اعلم أنّه لا يجوز تحصيل الأوّليات بالاكتساب من حدٍّ أو برهان، أمّا في باب التصورات فكمفهوم الوجود العام والشيئية والحصول وأمثالها، فلا يمكن حصولها بالتعريف الحدِّي أو الرسمي؛ إذ لا جزء لها، ولا شيء أعرف منها. وأمّا في باب التصديقات فكقولنا: النفي والإثبات لا يجتمعان في شيء، ولا يخلو عنهما شيء، فلا يمكن إقامة البرهان عليها، وإلّا لزم الدور»[2]، فإنّ تحصيل الأوليات في التصورات أو التصديقات، التي هي أولى البديهيات، لا يكون بالحدود أو البراهين، التي هي التعاريف أو الحُجج؛ لأنّ التعاريف والحجج بدورها مستندة إلى تلك الأوليات، فيلزم الدور.

كما أكَّد شيخ الإشراق في كتابه، «حكمة الإشراق»، وابن سينا في كتابه، «الشفاء»، هذا الأصل.

فصرّح الأول: «أنّ معارف الإنسان فطرية أو غير فطرية. والمجهول إذا لم يَكْفه التنبيه والإخطار بالبال، لا بدّ له من معلومات موصِلة إليه، ذات ترتيب موصِل إليه، منتهية في التبيين إلى الفطريات، وإلّا يتوقف

---

(1) «التسلسل مطلقًا هو ترتّب أمور غير متناهية عند الحكماء، وكذا المتكلمين. وأمّا التسلسل المستحيل عندهم، فترتّب أمور غير متناهية مجتمعة في الوجود. وبالجملة فاستحالة التسلسل عند الحكماء مشروطة بشرطين: اجتماع الأمور غير المتناهية في الوجود، والترتيب بينها إمّا وضعًا أو طبعًا». (محمد علي التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، مصدر سابق، ج1، ص429).

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص443.

كلُّ مطلوب للإنسان على حصول ما لا ينتهي قبله، ولا يحصل له أوّلُ علم قط، وهو محال»[1]. إنّ قوله: «المجهول إذا لم يكفه التنبيه»، إشارةٌ إلى أنّ المجهول: إمّا أنْ يُعلم بالبديهة أو الفطرة، فيحصل المطلوب، وهو العلم، وإلّا فيلزمه «معلومات موصِلة إليه»؛ أي يلزم أنْ يُعلم بالعلم النظري، أو بالعلم غير الفطري؛ وهذا العلم النظري، بدوره، إمّا أنْ يُعلم بالعلم الفطري، فيحصل المطلوب، وإلّا يُعلم بالعلم النظري، وهو توقف الشيء وحصوله على نفسه، وهو محال؛ فيلزم من ذلك انتهاءُ العلوم إلى الأمور الفطرية، وهو المطلوب.

أمّا الثاني، ابن سينا، فقد صرّح في الشفاء: «وأوّلُ كلِّ الأقاويل الصادقة الذي ينتهي إليه كل شيء في التحليل، . . . هو أنّه لا واسطة بين الإيجاب والسلب. . . لعمومه في كل موجود. والسوفسطائي إذا أنكر هذا، فليس ينكره إلا بلسانه معاندًا»[2]. إنّ قوله: «لا واسطة بين الإيجاب والسلب»، هو المُعبَّر عنه بقانون عدم اجتماع النفي والإثبات، أو عدم ارتفاعهما، في الشيء الواحد، بحسب ما ورد آنفًا عن الشيرازي؛ وهذا القول هو أوّل الأوليات، الذي ينتهي إليه كل شيء من العلوم المُحصّلة، وإلّا يحصل السفسطة.

إنّ انتهاء العلوم إلى الأمور الأولية البديهية، لا يعني أنّ العلوم كلها بديهية، بل، الأوْلى القول: إنّ مِنَ العلوم ما هو بديهي، وما هو نظري، ويُعلَّل ذلك بالقول: «إنّ التصورات والتصديقات لا يجوز أنْ تكون كلها ضرورية، وإلّا لَمَا فَقَدَ أحدٌ علمًا من العلوم، ولا كلها نظرية، وإلّا لزم

---

(1) محمد بن محمود الشهرزوري، **شرح حكمة الإشراق**، مصدر سابق، ص50.
(2) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، الشفاء: **الإلهيات**، مصدر سابق، ج1، ص48-49.

الدور أو التسلسل؛ إذن فبالضرورة بعضها ضروري، كتصور الوجود، وأنّ الواحد نصف الاثنين؛ وبعضها نظري، كتصور المَلك وحدوث العالم»[1].

نشير في هذا المقام إلى أنّ الأوّليّة هي من البديهيات الأُولى، وهي قضية عدم اجتماع النقيضين وارتفاعهما، لأنّ من البديهيات، ما هو أوّلي، وما هو غير أوّلي؛ وإنّ البديهيات هي أصول يقينية[2]، يستند إليها البرهان العقلي، لأنّ: «القياس يتألف من اليقينيات وأصولها: الأوليات، والمشاهدات، والتجريبيات، والحدسيات، والمتواترات، والفطريات»[3]. إنّ ما يهمنا في حدود البحث هو التمييز بين الأوليات البديهية من جهة، وبقية البديهيات من جهة أخرى[4].

إنّ القضية الأوَّلية البديهية هي ما «يكون تصوّرُ طرفيْها مع النسبة كافيًا في الحكم والجزم»[5]، أما البديهيات غير الأولية فهي: ما لا يكون تصور طرفيها مع النسبة كافيًا في الحكم والجزم. إنّ أُولى الأوائل في باب التصديقات هي القضية التي تقول: إنّ النفي والإثبات لا يجتمعان، ولا يرتفعان، أمّا في التصورات، فإنّ أوّلَ ما ينشأ في الذهن هو مفهوم الوجود؛ وأمّا سائر المعارف، بديهيةً كانت أو نظرية، فهي متفرعة عن

(1) محمد بن محمود الشهرزوري، **شرح حكمة الإشراق**،مصدر سابق، ص35، تعليقة الشهرزوري.

(2) إن الأصول اليقينية منها: ما هو بديهي، وما هو نظري، إلا أن حديثنا هنا هو باليقينيات البديهية، التي تشكل العمدة في القياس البرهاني.

(3) عبد الله بن الحسين اليزدي، **الحاشية على تهذيب المنطق للتفتازاني**، مصدر سابق، ص110- 111.

(4) المصدر نفسه، ص111. حيث تم تعريف كل أقسام البديهيات الواردة، مع أمثلة عليها.

(5) المصدر نفسه.

هذه الأوليات، لذا يقول الشيرازي: «وأمّا سائر القضايا والتصديقات البديهية أو النظرية، فهي متفرعة عن هذه القضية ومتقوِّمة بها، ونسبتها إلى الجميع كنسبة الوجود الواجبي إلى وجود الماهيات الممكنة، لأنّ جميع القضايا التي تحتاج إلى التصديق بها، تحتاج إلى التصديق بهذه القضية، وهي أولية التصديق غير مفتقرة إلى تصديق آخر»[1].

إنّ من ميزات القضية الأوليَّة، مضافًا إلى بديهيّتها ويقينيّتها، أنّها دائمة الصدق، ولا يمكن إضافة الدليل عليها، يقول الشيرازي: «أحقُّ الأقاويل ما كان صدقه دائمًا، وأحقُّ من ذلك ما كان صدقه أوليًا»[2]، بمعنى عدم القدرة على إقامة البرهان عليها، فهي: «كما إنّها لا تحتاج إلى وسط، لا تحتاج إلى شيءٍ آخر»[3]، كإحساس، أو تجربة، أو شهادة، أو تواتر، أو غير ذلك[4]، سوى تصور الطرفين والنسبة. أمّا القضايا البديهية غير الأولية، فهي ممّا لا تحتاج إلى وسط، أي لا تحتاج إلى البرهان عليها، وإنْ كان بالإمكان قيام الدليل عليها وإثباتها، وفي الوقت عينه هي تحتاج إلى القضية الأولية، حيث إنّ «أُولى الأوليات بالقبول قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، التي يفصح عنها قولنا: إمّا أنْ يصدق الإيجاب ويكذب السلب، أو يصدق السلب ويكذب الإيجاب، وهي منفصلة حقيقية لا تستغني عنها في إفادة العلم

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص443- 444.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص89.

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص218.

(4) كما هو الحال في بقية البديهيات، غير الأولية.

قضيةٌ: نظرية، أو بديهية، حتى الأوليات: فإنّ قولنا الكل أعظم من جزئه، مثلاً، إنّما يفيد علمًا إذا منع النقيضين، وكان نقيضه كاذبًا»[1].

نشير إلى أنّ اليقين الدائم، المستند إلى أولى البديهيات، بحسب الشيرازي، هو اليقين الحاصل بالعلم الحصولي الكلّي، وليس العلم الحضوري، وإنْ كان الشيرازي يُرجِع العلوم الحصولية كافة إلى العلم الحضوري. فإنّ اليقين عنده على ثلاثة أقسام: علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين، وإليها أشار بقوله: «علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين، **فالأول**: التصديق بالأمور النظرية الكلية المستفادة من البرهان، كالعلم بوجود الشمس للأعمى... **والثاني**: مشاهدتها بالبصيرة الباطنة، لمشاهدة عين الشمس بهذا البصر. **والثالث**: صيرورة النفس متّحدة بالمفارِق العقلي، الذي هو كل المعقولات، ولا يوجد له مِثال في عالَم الحس لعدم إمكان الاتحاد بين شيئين من الجسمانيات»[2]، فالعلم اليقيني هو الحاصل بحصول صُورِ المقدمات على نحو البرهان الدائم اليقيني، وأمّا عين اليقين فهو الحاصل بحصول المشاهدة المُفاضة من الحق الأول، أمّا حق اليقين فهو الحاصل بالاتصال بالصورة مباشرة[3].

إنّ المنشأ في التقسيم إلى البديهي والنظري، هو بحث مبادئ ومسائل العلوم؛ فالمبادئ التصورية هي التعريفات، والمبادئ التصديقية

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، تعليق وتصحيح: غلام رضا فياضي، مصدر سابق، ج4، ص987- 988.

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص218.

(3) المؤلف نفسه، **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق، ج6، ص282.

هي القضايا والمسائل، وجميعها يُطلق عليها مبادئ ومسائل العلوم المبحوث فيها، وعنها. تُعتبر المبادئ التصورية للفلسفة بديهية، نظير مفاهيم الوجود والعدم وغيرهما.

أمّا المبادئ التصديقية، فتُقسّمُ عادة إلى: قضايا وأصول متعارفة، وقضايا وأصول موضوعة. والأولى، هي: «عبارة عن أصل أو مجموعة أصول تقوم على أساسها أدلةُ العلم، وهذه الأصول بذاتها بديهية... نظير قانون التناقض في المنطق والفلسفة»[1]. أما الثانية، فهي: «عبارة عن أصل أو مجموعة أصول تتكئ عليها أدلةُ العلم، وهذه الأصول ليست بديهية قطعية»[2]، ويتم تحصيلها في العلوم الأخرى، لا في العلم المبحوث فيه نفسه، أو عنه.

إنّ النقاش بين الفلاسفة، كان مركّزًا على الأصول المتعارفة، وعددها، وأسبقية بعضها على بعضها الآخر. إنّ قضايا الأصول المتعارفة في الفلسفة هي اثنتان: «أمّا الأولى: فهي قضية امتناع التناقض، وهي أشد الأصول الفلسفية إحكامًا، وهي ضرورة قائمة في كل العلوم، وفي الفسلفة بوجه خاص... أما الثانية: فهي قضية إثبات الواقع، حيث اتّخذت الفلسفةُ هذه القضية أصلاً متعارفًا لها»[3]. إنّ هاتين القضيتين موضع قبول عند الفلاسفة، وخصوصًا الشيرازي، على أنّ قضية امتناع التناقض تقع في أعلى الهرم من حيث الأوليّة البديهيّة، بصفتها أصل الأصول، وأم القضايا، وتمثل الجذور الأُولى لكل العلوم

(1) محمد حسين الطباطبائي، **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، مصدر سابق، ج2، ص17.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص19- 20.

الحصولية. يقول العلامة المطهري: إنّ «قانون امتناع التناقض، وقانون إثبات الواقع أصلان متعارفان أساسيّان، تعتمد عليهما الأدلة والبراهين الفلسفية»[1]. أمّا الأسبقية بين هذين الأصلين، فإنّ المتتبع لكلام الشيرازي يلاحظ الآتي: إنّ قانون عدم التناقض هو مبدأ حصولي، أمّا مبدأ إثبات الواقعية فهو أصل حضوري؛ لذلك فإنّ المسائل الفلسفية، من جهة أنّها أبحاث حصولية فكرية، تستند بالدرجة الأولى في مسائلها إلى أولى الأوليات وهي قضية عدم التناقض. أمّا من جهة أنّها أبحاث حضورية وجودية، فهي تستند بالدرجة الأولى إلى أصل حضور وثبوت الواقع والوجود. ففي بحثِ أحوالِ الوجود نفسه ومفهومه، يقول: «وفي موضوعيته للعلم الإلهي، وأوّلية ارتسامه في الذهن»[2]، بمعنى أنّ الوجود الذي هو موضوع الفلسفة، هو الأصل في الثبوت، وأنّ مفهوم الوجود هو الأصل في الإثبات، أي الارتسام في عالم الذهن. فيكون الوجود مُدرَكًا حضوريًّا أوليًّا، ويكون مفهومه مُدرَكًا حصوليًّا أوليًّا، وبذلك «يكون الموجود المطلق بيّنًا بنفسه، مستغنيًا عن التعريف والإثبات»[3]، على مستوى المفهوم الحصولي.

لذلك، فإذا كان أصل الوجود مُدرَكًا بالحضور، فإنّ أوّل المفاهيم التصورية البديهية هو مفهوم الوجود، ومن خلاله يُدرَك مفهوم العدم، وعندها ينتقل الذهن في باب التصديقات إلى تحصيل مبدإ التناقض حصوليًّا، وتكون له الأولية البديهية، والأسبقية المطلقة في باب القضايا

(1) محمد حسين الطباطبائي، **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، مصدر سابق، ج2، ص28.
(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص23.
(3) المصدر نفسه، ص25.

والمسائل الفلسفية، أمّا توقف إدراك هذه القضية الأولية على مفهوم الوجود، فهو من باب توقف التصديق على تصور أطراف القضية ابتداءً. أمّا أوّليّة إثبات الوجود على أوّليّة مبدإ عدم التناقض، فهي من باب أسبقيّة العلم الحضوري على العلم الحصولي عند الشيرازي.

4 ـ الفعلي والانفعالي

شكّل تقسيم العلم إلى: الفعلي والانفعالي، منشأً للاختلاف بين الفلاسفة المسلمين بناءً لتباين آرائهم في تفسير حقيقة العلم. هل ينشأ العلم عند النفس الإنسانية بانفعال أدواتها وقواها بالمعلوم؟ هل النفس الإنسانية هي الفاعلة للعلم عبر أدواتها وقواها؟ قبل البحث في الإجابة، نشير إلى أنّ العلم الانفعالي هو العلم الذي تنفعل به الأدوات والقوى الإدراكية النفسية عند اتصالها بالمعلوم الخارجي، «فالانفِعال هو حالة تحصل للشيء بسبب تأثّره عن غيره»[1]، وعليه يكون منشأ العلم الانفعالي للنفس هو التأثُّر بالغير، أي التأثّر بالمعلوم، الذي يلعب دور الفعل والتأثير. أمّا في العلم الفعلي، فإنّ النفس هي التي تكون منشأ العلم والتأثير، والغير أو المعلوم يكون منفعِلًا، ويلعب دور الانفعال والتأثّر، «فالفعل حالة تحصل للشيء بحسب تأثيره في غيره»[2]. ففي العلم الانفعالي تكون النفس قابلة، وفي العلم الفعلي تكون النفس فاعلة، على أنّ جهة الفعل في النفس غير جهة القبول[3]، على «أنّ حيثية القبول والفعل ليست ممّا يوجب اثنينيّة[4] في الذات»[5].

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **شرح الهداية الأثيرية**، مصدر سابق، ص324.
(2) المصدر نفسه، ص324.
(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق، ص80.
(4) لعل الأفضل أن يُقال ثنائيّة بدلاً من اثنينيّة.
(5) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق، ص83.

قسَّم المشاؤون العلم في هذا السياق فقالوا:

«من العلم ما هو فعلي، ومنه ما هو انفعالي، ومنه ما ليس بأحدهما. أمّا العلم الفعلي فكعلم الباري تعالى بما عدا ذاته، وكعلم سائر العلل بمعلولاتها، وأمّا العلم الانفعالي، فكعلم ما عدا الباري تعالى بما ليس من معلولاته مما لا يحصل إلا بانفعال ما وتغيّر ما للعالِم، وبالجملة ارتسام صور تحدث في ذات النفس وآلاتها، وما ليس بفعلي ولا انفعالي، فكعلم الذوات العاقلة بأنفسها، وبالأمور التي لا تغيب صورها عنها، ولا يكون تعقلها بحدوث ارتسامها، وقد يكون علم واحدِ فعليًا من جهة، وانفعاليًا من جهة أخرى، كالعلوم الحادثة التي يترتب عليها الآثار كتأثير الأوهام في المواد الخارجية»(1).

وهذه قسمة عقلية حاصرة لأربعة أقسام:

الأول: وهو علم واجب الوجود بالذات، الذي هو مبدأ حصول المعلوم في الخارج، فيكون علمُه تعالى بالأشياء عينَ تحقّقها، وهو أيضًا علمُ بعضِ المُمْكِنِ الوجود بالذات، الواجب بالغير، كعلم العلل العليا بمعلولاتها في مرتبة الذات، وهو العلم الفعلي المحض.

الثاني: وهو علم ما عدا الباري بما ليس من معلولاته، ويكون بالصور الحاصلة لدى النفس، حيث تكون معلولةً لحصول المعلوم في الخارج؛ إذ لا وجود للعلم قبل المعلوم، وهو العلم الحاصل بواسطة الآلات والقوى النفسية، وبالتالي هو العلم الانفعالي.

الثالث: علم الذوات العاقلة بأنفسها، وعلم الذوات المجردة بنفسها

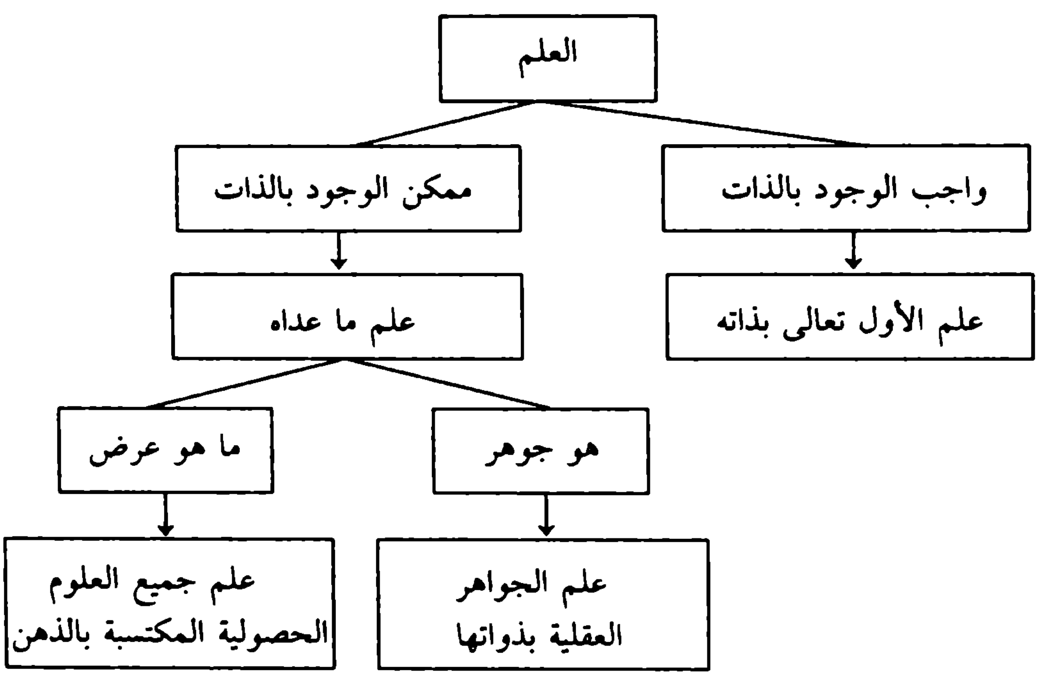
---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص383.

وصفاتها كالحياة، والقدرة، والعلم بعلمها، فهي من جهةٍ ليست علةً لمعلولاتها، أي معلوماتها، إذًا ليست علمًا فعليًا؛ ومن جهة أخرى، لا تحصل على معلوماتها بواسطة الصور، إذًا ليست علمًا انفعاليًا.

الرابع: هو العلم الذي من حيث تأثيره في الوهم، فهو انفعالي، ومن حيث إنّ هذا الوهم منشأً لبعض الآثار الخارجية، فهو فعلي.

أمّا الشيرازي، فقد اعتمد تقسيمًا آخر، لأنّ: «من العلم ما هو واجب الوجود بذاته، وهو علم الأول تعالى بذاته الذي هو عين ذاته بلا ماهية، ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته، وهو علم جميع ما عداه، وينقسم إلى ما هو جوهر، وهو كعلم الجواهر العقلية بذواتها التي هي أعيان هوياتها، وإلى ما هو عرض، وهو في المشهور جميع العلوم الحصولية المكتسبة لقيامها عند القوم بالذهن»[1]. وعليه نختصر تقسيم الشيرازي بالرسم البياني الآتي:



(1) المصدر نفسه، ص382.

تختلف النظرة الشيرازية عن نظرة المشّائين من عدّة وجوه:

الأول: انطلق الشيرازي من تقسيم العلم باعتباره وجودًا، فله من الأحكام ما للوجود من الأحكام؛ فالعلم: منه ما هو واجب، ومنه ما هو ممكن.

الثاني: أنّ العلم هو إما فعلي، أو لا فعلي، وهو يختلف عن تقسيم العلم إلى فعلي وانفعالي. فالعلم الفعلي صفةٌ للواجب، والعلم ما دون الفعلي صفةٌ للمُمْكِن؛ في حين اعتبر المشّاؤون أنّ العلم الفعلي، وهو العلم الواجبي بكلام الشيرازي، يشمل علم البارئ بما عداه، ويشمل أيضًا علم بعض المُمْكِنات من العلل العليا بمعلولاتها، وهو بيّنُ الاختلاف مع الشيرازي، الذي حصره بعلم الواجب فقط.

الثالث: أنّ العلم الذي هو عَرَضٌ، وهو العلم الحصولي المكتسب، هو الذي سمّاه القوم[1]، بحسب إشارة الشيرازي، العلم الانفعالي، بناءً على تعريفهم للعلم؛ وهو ما لا يؤيده الشيرازي البتّة، لأنّ الشيرازي لا يقرُّ العلم الانفعالي للنفس، لأنّه لم يقبل أنّ للعلم ماهية. لذلك فإنّ الصور العقلية الحاصلة للنفس الإنسانية هي بالحقيقة «حصولُ موجودٍ مباين [وهو المفهوم] لوجود مباين [وهو المصداق] وليس الحاصل في مثل ذلك إلا حصول إضافة محضة، والإضافة المحضة من أضعف الأعراض وجودًا؛ بل لا وجود لها في الخارج إلا كون الطرفين على وجهٍ إذا عقل أحدُهما عقل الآخر، فهذا حظهما من

(1) كالرازي الذي قال: «العلم عبارة عن كيفية ذات إضافة». (محمد بن عمر (فخر الدين الرازي)، **المباحث المشرقية**، مصدر سابق، ج1، ص446).

الوجود، لا أنّ لها صورة في الأعيان»[1]. لذلك رفض الشيرازي مقولة الانفعال المنبعثة من مقولة الإضافة، التي هي شأن الماهيات، وليس الوجودات؛ والعلم لديه وجودٌ، وليس أمرًا ماهويًا.

وقد يُفهم من بعض كلام الشيرازي أنّه قسّم العلم إلى: الفعلي والانفعالي، كما في قوله: «إنّ الموجودات الجوهرية باعتبار التأثير والتأثّر تنقسم إلى ثلاثة أقسام: فعّال غير مُنْفَعِل، ويُعبَّرُ عنه اصطلاحًا بالعقول المجردة، ومُنْفَعِل غير فاعل، وهو الجسم... ومُنْفَعِل فاعل، ينفعل من العقول الفعَّالة، ويفعل في الأجسام المُنْفَعِلة، ويُسمّى النفوس والصور»[2]. إلا أنّ هذا التقسيم غير متأصّل عند الشيرازي، ولا ينسجم مع أصل نظرته لحقيقة العلم، لذلك ورد في بعض المواضع أنّ هذا التقسيم هو من باب المسامحة، فقال: «أمّا إطلاق العلم على الفعل والانفعال والإضافة كالتعليم والتعلّم والعالِمية، فعلى سبيل الاشتراك والتجوّز»[3]؛ وعليه، فالعلم لديه: إمّا فعلي، أو ما دون الفعلي؛ فالفعلي هو المتحقق التام بالوجود، وأمّا ما دون الفعلي، فهو ممّا يحتاج إلى الاستكمال من الفعلية الناقصة إلى الفعلية التامة؛ بكلام آخر، فإنّ كلَّ ما من شأنه أنْ يَعْلَمَ، فهو يستكمل علمَه بالتدريج والخروج ممّا بالقوة إلى ما بالفعل، شأنه في ذلك شأن الوجود، للتلازم القائم بين أحكام العلم وأحكام الوجود.

إنّ منشأ تقسيم الشيرازي العلم إلى: الفعلي، وما دون الفعلي،

(1) هادي السبزواري، **تعليقات على الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، ص243.
(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق، ص182.
(3) المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص384.

يستند إلى فاعليّة النفس الخلّاقة للعلم، حيث لا انفعال للنفس بالذات في تحصيل العلوم، لذلك فهو يقول: «إنّ هذه الصور المُتصوّرة لنا، إنّما هي موجودة بإيجاد النفس لها، لا لقبول النفس إياها، وليست هي قائمة بالنفس قيام الأعراض والصور في موضوعاتها وموادها [أي الجواهر]؛ بل قيام الأشياء الموجودة بمُقيمها وفاعلها»[1]؛ والنفس إنّما تقوم بذلك الفعل الذاتي عبر أدواتها وقواها الإدراكية الحاصلة في البدن؛ إذ «إنّ كلَّ ما يتعلق بالبدن [من قوًى وآلات] مصحوبةٍ بالقوة[2] والاستعداد[3]، محتاجة إلى جوهر عاقل يكمِّلها ويخرجها من القوة إلى الفعل، وكلّما صارت عقلاً بالفعل فتصير كلَّ الموجودات»[4]. فالنفس تكون في مقام الفعل بالذات، أمّا الآلات والقِوى، فهي محلّ الانفعال بالعرض. فالقِوى والآلات هي مجرد قوة واستعداد للنفس لتفعل. وينبغي أنْ لا يُفهم من ذلك أنّ القوى والآلات هي بمثابة العلة للنفس لحصول فاعليّتها؛ بل العكس هو الصحيح؛ إذ يبدو أنّ الأمر «بصدور الفعل عن الفاعل الطبيعي، وهو النفس، تابع لاستعداد المادة، بحيث لو انعدم استعداد المادة، لتعذّر صدور الفعل عن الفاعل؛ في حين أنّ أي

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص181.

(2) «القوة التي تقابل الفعل هي الإمكان الاستعدادي». (محمد بن إبراهيم الشيرازي، **رسالة في الحدوث**، إشراف: محمد خامنائي، تحقيق: حسين موسويان، ط1، بنياد حكمت اسلامى صدرا، تهران، 1378هـ/ 1958م، ص33).

(3) «إنّ القوة ما تكون بعيدة، والاستعداد يكون قريبًا، والقوة تتفاوت شدة وضعفًا، والاستعداد لا يكون إلا واحدًا، وهو القوة الشديدة، وبالجملة، الاستعداد استكمال القوة». (محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج5، ص75).

(4) المؤلف نفسه، **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق، ج3، ص64.

انفعال واستعداد في المادة تابع لفعل الفاعل»[1]، لأنّ «ما به الاستعداد في القوة المحضة، أثرُ فعلِ الفاعل»[2]، وعليه فانفعال الآلات والقوى هو معلولٌ للنفس، والنفس علّة للقوى والآلات المُستعدة لقبول العلوم.

إنّ حقيقة الانفعال في الآلات والقوى مبنيٌّ على وحدة النفس الوجودية وجامعيتها لكلِّ القِوى والآلات، وليس على وحدة النفس الماهويّة، وهذا ما يفسِّر قول الشيرازي مِنْ أنّ «النفس جوهر مفرد له استعداد نحو الأفعال، بعضها لا يتم إلا بالآلات، وبالإقبال عليها بالكلية، وبعضها لا يحتاج فيه إلى الآلات البتّة»[3]، فالحاجة إلى الآلات ليست مطلقة، والنفس هي الفاعلة، والآلات هي المُنْفعِلة، والنفس «لمَّا صارت تعطي الأبدانَ القِوى، وسبب تلك القِوى آلاتُها، لأنّها علة لها، وصفات المعلول أحرى بأنْ تُنسب إلى العلة منها إلى المعلول، لا سيما إذا كانت شريفةً تليق بالعلة، كما هو حال النفس، أكثر مما تليق بالمعلول»[4].

بقي أنْ نشير في نهاية هذا الجزء إلى مسألةِ التدرّج في الفاعلية النفسية الخلّاقة للعلوم، والمراتب التي تقطعها؛ ونمهد لذلك بقاعدتين، الأولى: فاعلية النفس للعلوم، ووحدتها وجامعيتها لكلِّ القوى والآلات، والثانية: تقسيم العلم إلى: الفعلي والانفعالي على سبيل المسامحة والتجوّز؛ فنستنتج أنّ النفس الإنسانية بحسب الشيرازي لها مراتب من التحقق

---

(1) غلام حسين الديناني، **القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية**، ط1، دار الهادي، بيروت، 1428هـ/ 2007م، ج1، ص79.

(2) المصدر نفسه، ص80.

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج9، ص84.

(4) المصدر نفسه، ص106.

بالفعلية، ابتداءً من مراتب الانفعال البحت في مقام الهيولى[1] الأولى، ترقِّيًا إلى مقام القوة، وصولاً إلى الاستعداد التام، وتحققًا بالفعلية التامة في نهاية المسير الإدراكي الاستكمالي، وهي بذلك تقطع المراحل التكاملية الوجودية من محض الهيولى، التي ليس لها إلا فعلية القوة والوجود الضعيف، إلى المراتب الوجودية الفعلية، التي تتفاوت بالشدة بحسب فعليّاتها، إلى أنْ تصل إلى الوجود الفعلي الأشد والأتم، لذلك يقول الشيرازي: «إنّ الشيء كلّما كان أشدَّ تحصلًا، كان أكثر فِعلًا وأقلّ انفعالاً، وكلّما كان أقلَّ تحصّلاً، كان أكثر انفعالاً، وأقلّ فِعلًا»[2].

فالنفس كلّما اشتدّ تحصُّلها، كانت أقوى وجودًا، وأقلَّ انفعالاً، والقوة الفاعلية للنفس «إذا كانت محدودة، ولاقت القوة الانفعالية المحدودة، وجب صدور الفعل عنها»[3]، ولكنّها قد تشتدُّ، وتقوى، ويصبح لها قدرة، وذلك: «إذا كانت مع شعور ومشيئة»[4]. ومع ازدياد القوة والقدرة تصبح فاعلة على سبيل: «الفاعل الدائم، الذي يكون فعله تام الفاعلية»[5]، وتكون فاعليته مبدأً للوجود، على ما يصرّح به

---

(1) «الهيولى لمّا كانت في ذاتها مبهمةً غاية الإبهام في الوجود، لتعرّيها عن كافة الصور، كانت فيها قوة جميع الأشياء. لست أقول: «استعدادها»؛ إذ الاستعداد لكونه قوة قريبة مخصوصة، فلا استعداد للهيولى في ذاتها، وإنما يُستعد لشيء لِأجل لحوق صورةٍ بها». (محمد بن إبراهيم الشيرازي، **رسالة في الحدوث**، مصدر سابق، ص34).
«والهيولى الأولى هي بالقوة كلُّ شيء... فظهر أنّ الهيولى ليست استعدادًا واحدًا نحو صورة واحدة حتى تبطل ذاتها بوجود تلك الصورة؛ بل هي قوة مطلقة لجميع الصُوَر، وليست في ذاتها واحدة بالعدد؛ بل بالمعنى». (محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج5، ص75).

(2) المؤلف نفسه، **رسالة في الحدوث**، مصدر سابق، ص34.

(3) المصدر نفسه، ص35.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه.

الشيرازي: «واعلم أنّ القوة الفعلية قد تكون مبدأَ الوجود»[1]، وهذه نهاية المسير الفعلي للنفس الإنسانية، «فالحقيق باسم الفاعل، من يطرد العدم بالكلية عن الشيء، ويزيل الشر والنقص أصلاً»[2]؛ فما دامت النفس في مرحلة الانفعال، فهي في مراتب النقص والشر والفقدان المتَّصِفة بالعدم، وفاعليتها تطرد هذا العدم، فيحصل الكمال والخير والوجدان[3].

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، رسالة في الحدوث، مصدر سابق.
(2) المصدر نفسه.
(3) الوجدان هنا مشتقٌّ من الوجود.

الفصل الثالث

الارتقاء في العلم والفاعليّة الذاتيّة للنفس عند الشيرازي

1 - تشكّل العلم الجزئي والكلي: رؤى متعدّدة بين ديكارت وابن سينا والشيرازي

ينقسم العلم الحصولي من جهة الانطباق على أفراده الخارجية إلى: العلم الجزئي، والعلم الكلّي[1]؛ وبتعبير أدق، ينقسم العلم الحصولي التصوري إلى: الجزئي، والكلي. والكلّي له اعتبارات عدّة: الكلي المنطقي[2]، والكلي الطبيعي، والكلي العقلي. إنّ «مفهوم الكلي يُسمّى كليًّا منطقيًّا ومعروضه طبيعيًّا، والمجموع عقليًّا»[3]. فالمفهوم المنطقي هو: «المفهوم الذي لا يمتنع فرضُ صِدْقِه على كثيرين»[4]، فخصوصية الانطباق على كثيرين هي عين حقيقته، وليس بالضرورة معنى الانطباق

(1) وهو من التقسيمات الثانوية، لا الأولية، للعلم.

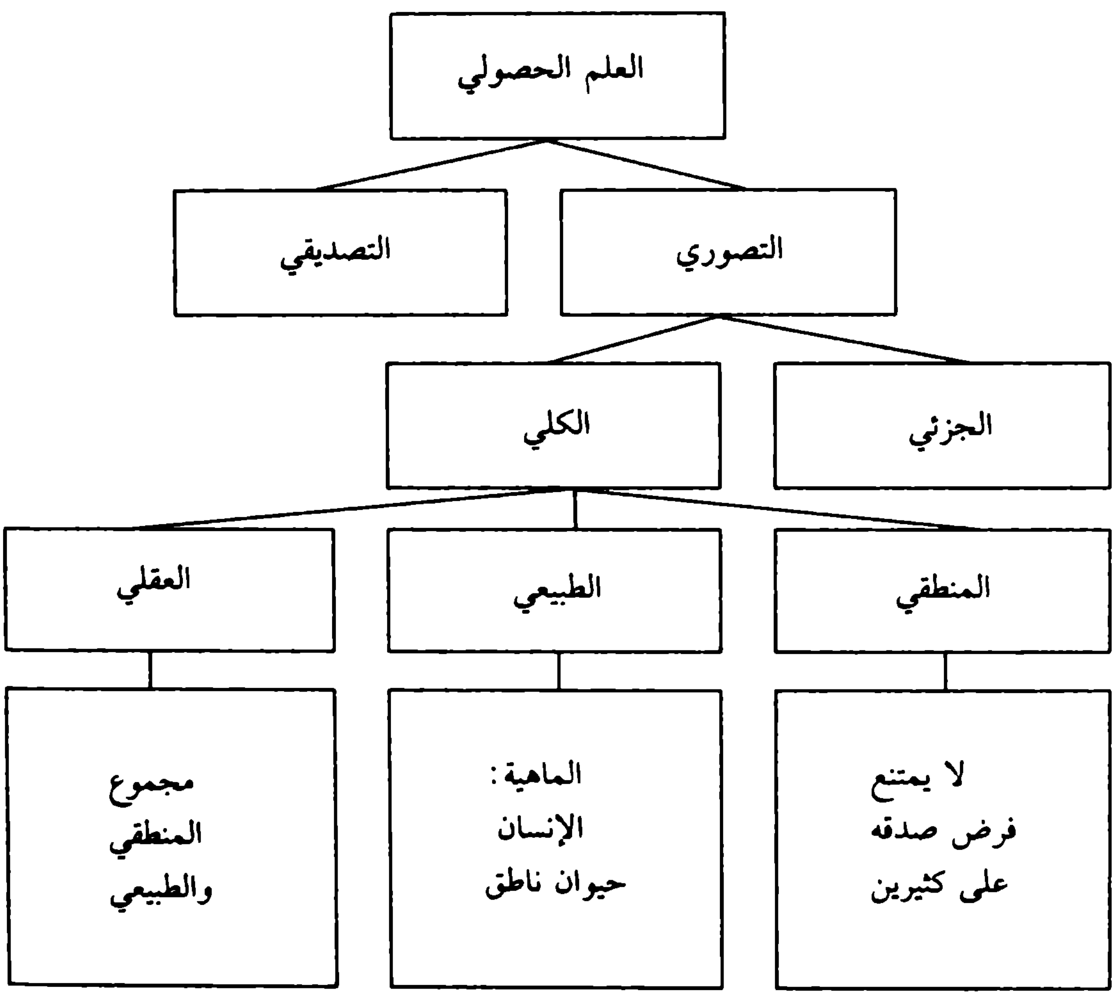
(2) الكلّي المنطقي هو ما يُطلِق عليه الحكماء المعقول الثاني المنطقي، الذي سيأتي البحث حوله لاحقًا في هذا الفصل، الجزء الثالث، المُعَنْون: فاعلية النفس الإنسانية في الإدراكات الكليّة: المعقولات الثانية. (انظر: هذا الكتاب، ص221 وما بعدها).

(3) عبد الله بن الحسين اليزدي، **الحاشية على تهذيب المنطق للتفتازاني**، مصدر سابق، ص48.

(4) المصدر نفسه، ص48.

أنْ يكون كذلك بالفعل؛ بل بمعنى أنّ العقل يجوّز ذلك، حتى مع فرض استحالة وجود مصداق له في الخارج، ومثاله: مفهوم العدم، أو وجود مصداق واحد له في الخارج، ومثاله: مفهوم واجب الوجود.

أمّا الكلي الطبيعي، فهو معروضُ الكلي، أي وجوده الخارجي، ويُعرَّف الكلي الطبيعي بأنّه: «ما يصدق عليه هذا المفهوم كالإنسان والحيوان، ويُسمَّى كليًّا طبيعيًّا لوجوده في الطبائع»[1]، وهو موضوع هذا الجزء من البحث. إنّ الكلي الطبيعي هو الماهية، بحسب مشهور الفلاسفة. ويمكن تمثيل ذلك بالآتي:



(1) المصدر نفسه، ص48- 49.

برز الاختلاف بين مشهور الفلاسفة والشيرازي حول الكلّي الطبيعي- الماهية-هل هو موجود في الخارج، أو لا؟ إنّ القائلين بأصالة الماهية، واعتبارية الوجود، وهو القول الذي كان سائدًا قبل الشيرازي عند أهل الإشراق والمشّاء على حدٍّ سواء، حيث ذهبوا إلى أنّ «الكلي الطبيعي موجود في الخارج، سيّما عند مَنْ ذهب إلى أنّ الوجودَ اعتبارٌ عقلي لا صورة له في الأعيان»[1]؛ أمّا بالنسبة إلى الشيرازي، فإنّ «الكلّي الطبيعي، أي الماهية لا بشرط شيء، ليس موجودًا في الخارج بالذات كما عليه جمهور الحكماء، ولا هو معدوم فيه أصلاً كما عليه المتكلّمون؛ بل هو موجود في الخارج بالعرض، أي بِتَبعيّة الوجود كالظلال، وكذلك في الذهن، موجود بالعرض»[2]، وهذا بناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية. إنّ الكلي الطبيعي مُتحقّق في الخارج بوجود الوجود، أي أنّ الماهية متشخّصة بالوجود، فالوجودُ تشخّصٌ بالذات، وأمّا الكلي الطبيعي، أو الماهية، فهي متشخّصة بأفرادها الخارجية بالعرض. ومن هنا، افترق الحكماء عن المناطقة بخاصيةِ أنّ العلم، من حيث إنّه علم حاصل في الأذهان، لا يكون إلا كليًّا، وأنّ جُزئيّته مرهونة بتشخّصه بالوجود الخارجي؛ وعليه، فإنّ مِلاك تقسيم العلم الحصولي التصوري إلى كلي، وجزئي، هو بحسب النظر إلى التشخّص، والوجود الخارجي.

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص19.

(2) المؤلف نفسه، **مجموعة رسائل فلسفية: رسالة الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، ص337.

يتّصف الإدراك، سواء الجزئي أم الكلي، عند الشيرازي، بالتجرد من الناحية الذاتية بناءً لحقيقة العلم لِما تقدّم من حقيقة «الوجود الذهني» ومسألة «اتحاد العاقل والمعقول». أمّا الحديث عن مراتب التجرد واختلافها، بحسب الجزئية أو الكلية، فهو من حيث الشروط الخارجية المتعلّقة بالمعلوم الخارجي نفسه، أو القوى والآلات المُستخدمة فيه. فمن حيث الذات، يُصرِّح الشيرازي: «ليس الإدراك إلا بحصول صورة الشيء في ذات المُدرِك، لا في المادة، ولا في الآلة أصلاً»[1]، فحقيقته أنّ النفس بالذات تدرِك المعلوم، سواء الجزئي أم الكلي، بعين مرتبة التجرد الذاتي للنفس، ويورد الشيرازي هذا المعنى بقوله: «ندَّعي أنّ نفوسنا تدرك الجزئيات بذاتها، ثم لمَّا ثبت إدراكها للكليات، وثبت أنّ مُدرِك الكليات أمرٌ مجرد، فيُحكم بأنّ قوة واحدة فينا مجردة تدرِك الجزئيات والكليات»[2].

أمّا الحديث عن مراتب التجرد في إدراك الجزئي، أو الكلي، فيقول الشيرازي: «وكلُّ إدراكٍ لا بدّ فيه من تجريد، فهذه إدراكات مترتّبة في التجريد:

الأول: مشروط بثلاثة أشياء: حضور المادة عند آلة الإدراك، واكتناه الهيئات، وكون المدرَك جزئيًا.

الثاني: مجرد عن الشرط الأول.

الثالث مجرد عن الأوّليْن.

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص69.

(2) المصدر نفسه، ص232.

والرابع: عن الجميع»[1].

إنّ مراتب التجرد هي بلحاظ المُدرَك، وآلات الإدراك، وليس بلحاظ ذات المدرِك، التي هي النفس الناطقة. فالإدراكات الثلاثة الأُولى هي إدراكات جزئية: حسية، وخيالية، ووهمية. أمّا الإدراك الرابع فهو الإدراك الكلي: العقلي. إنّ تجرد الإدراك الحسي مرهون بحضور الحسي الخارجي عند الآلة المدرِكة، وقدرتها على تمييزه، فهنا شروط ثلاثة: حضور المعلوم الخارجي، سلامة الآلة المدرِكة، وتمييز وضع المدرَك، أي تمييز المقولة. أمّا تجرد الإدراك الخيالي، فمرهون فقط بسلامة الآلة، وتمييز الوضع. أمّا تجرد الواهمة، فمرهون فقط بتمييز الوضع، ولا حاجة له بحضور المادة أو سلامة الآلة. وأخيرًا التجرد العقلي الكلي، وهو مستغنٍ عن الشروط جميعًا.

ومن هنا يتبين أنّ مراتب التجرد، في الإدراك الجزئي والكلي، واختلافها، يعود إلى شروط الإدراك والمدرَك، وليس لأصلِ عملية الإدراك الذاتية، التي تكون للنفس[2]. وهذا لا يعني أنّ التجرد الجزئي هو عين التجرد الكلي، وإنّما نشير إلى أنّ التجريد خاصية نفسية، لا خاصية آليَّة، ولا خاصية حضور المعلوم الجزئي أو الكلي. يقول الشيرازي: «الوجود الحسي وجود صوري... إلا أنّه مشروط بوجود المادة الخارجية، وصورتُها الماثلة لهذه الصورة المحسوسة ضربٌ من المماثلة، حتى أنّه لو عدمت تلك المادة الخارجية، لم تكن

(1) المصدر نفسه، ج3، ص361.

(2) المصدر نفسه، ص360؛ انظر أيضًا: المؤلف نفسه، مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ج2، ص664.

الصورة الحسية مفاضة على قوة الحس. وأما الوجود الخيالي فهو وجود صوري غير مشروط بحضور المادة، ولا الإدراك الحسي إلا عند الحدوث... وأمّا الوجود العقلي فهو صورة غير ممتنعة عن الاشتراك بين الكثرة»[1]، لذلك فإنّ الكلي أشدُّ تجردًا من الجزئي، لبراءة الأول عن التقيّد بالزمان والمكان، وتلبُّس الثاني بهما، وفقره إليهما[2].

تتميّز النفس الإنسانية عند الشيرازي بالوحدة الذاتية الجوهرية بإدراك الجزئي والكلي، والتمايز يكون بالمرتبة الوجودية التي تحوزها النفس، «فإنّ للنفس الإنسانية شؤونًا وتحولات جوهرية، وإنّ العوالِم والنشآت، لمّا كانت متعدّدة متخالفة، ولكلٍّ نشأة وعالَم صورةٌ خاصة، وكان في الوجود وحدة إلهية، ثم عقلية، وكثرة برزخية، وأخرى مادية... قضت العناية الربانية بإيجاد نشأة تتقلّب في الأحوال»[3]. وبذلك يكون التجرُّد الحاصل في النفس هو بحسب اتّصالها بالعوالِم والنشآت التي تنالها بفعل الحركة الذاتية على قَدْرِ الطاقة الإنسانية الناطقة للفرد. فاختلاف التجرد حاصلٌ بين الأفراد بحسب حركاتها بالاستكمال، أمّا العوالم والنشآت والآلات الإدراكية فهي من باب الشروط والمعدّات لحصول التجرد. وبالتالي، فليس العلم، سواء الجزئي أم الكلي، هو الذي يجرد النفس

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج9، ص95.

(2) المؤلف نفسه، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج2، ص525.
يقول الشيرازي هذا المعنى نفسه في: (**الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص71): «إنّ المباشِر للإدراك مطلقًا، لا بدّ وأنْ يكون قوة مجردة على تفاوت تجردها بحسب تفاوت إدراكاتها؛ فالعقلية أشدّ ارتفاعًا وأعلى مقامًا، والحسية سيما اللمسية منها أدون درجة وأشدها هبوطًا من الجميع».

(3) المؤلف نفسه، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج2، ص667.

بالمراتب؛ بل النفس هي التي تنال المطلوب، لذلك كانت «الصورة المحسوسة مُنتزعة عن المادة نزعًا ناقصًا مشروطًا بحضور المادة، والصورة الخيالية منتزعة نزعًا متوسطًا، ولهذا تكون في عالَم بين عالَمَيْن: عالَم المحسوسات، وعالَم المعقولات»[1]، ولذلك كان التعقّل هو إدراكاً للشيء من حيث ماهيته وحدّه، لا من حيث شيء آخر[2]، وكانت الصورة العقلية مُنتزعة نزعًا تامًّا[3].

تبدأ النفس في أوّل الأمر بتحصيل الإدراك الجزئي، ثم تترقّى لتحصل على الإدراك الكُلي، بحسب مقام النفس بالتكامل الجوهري؛ وإذا كان الإدراك الجزئي شرطًا في حصول الكلي، إلا أنّ ذلك غير كافٍ؛ بل لا بدّ للنفس من عملٍ تجريدي أعلى لتحصيل الكلي. وإذا قيل: مَنْ فَقَدَ حِسًّا فقدْ فَقَدَ علمًا، فهو صحيح من حيث الشرطية الإعدادية، وليس الشرطية المُطلقة، بمعنى أنَّ من حصَّل الجزئي، فقد حصَّل الكلي بالضرورة. لذلك، فقد وضع الشيرازي مِلاكًا في كون العلم جزئيًا أو كليًا: «إنّ مناط كون العلم جزئيًا أو كليًا، إنّما يكون بحسب البحث عن المبادئ لموضوعه. . . فإذا كان البحث عن المبادئ القريبة لموضوعه، كان العلم جزئيًّا، وإنْ كان البحث عن المبادئ البعيدة كان العلم كليًّا»[4]، والمبادئ هنا بمعنى البدايات مقابل النهايات؛ أمّا

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص361.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص 362.
(4) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين**، مصدر سابق، ص59.

الضمير من لفظ «موضوعه»، فهو عائد لموضوع العلم؛ وعليه، فإنْ كان ملاك العلم هو المبادئ القريبة لموضوع العلم، أي ارتباطهما مباشرة بأدوات الإدراك الحسي، فهو الإدراك الجزئي، أمّا إذا كان المِلاك هو المبادئ البعيدة لموضوع العلم، أي ارتباطها بأدوات الإدراك غير الحسية، فهو الإدراك الكلي.

تباينت آراء الحكماء في كيفيّة حصول التجريد، والانتقال من الجزئي إلى الكلي. فابن سينا، مثلاً، يرى أنّ هذه العملية هي من قبيل تجريد المفهوم الجزئي عن مواده الحسية ولوازمه، ليتحصّل منه المفهوم الكلي. يقول ابن سينا: «فإنْ كان الإدراك إدراكًا لشيءٍ ماديٍّ، فهو أَخْذُ صورتِه مجردة عن المادة تجريدًا ما، إلا أنّ أصناف التجريد مختلفة، ومراتبها متفاوتة، فإنّ الصورة المادية تعرض إليها بسبب المادة أحوالٌ وأمورٌ ليست هي لها بذاتها من جهة ما هي تلك الصورة، فتارة يكون النزع عن المادة نزعًا مع تلك العلائق كلها أو بعضها، وتارة يكون النزع كاملاً، وذلك بأنْ يجرد المعنى عن المادة وعن اللواحق التي لها من جهة المادة»[1]، فالإدراك الحاصل بالتجريد عن بعض العلائق واللواحق، هو تجريدٌ لإدراك الجزئي، أمّا الإدراك الحاصل بالتجريد والتقشير الكامل عن المادة واللواحق جميعها، فهو الإدراك الكلي. وهذا الموضوع، عند ابن سينا، هو أكثر وضوحًا في «إلهيات الشفاء»، حيث يقول: «تلك الأشياء إنّما تحصل في العقول البشرية معاني ماهيتها، لا ذواتها، ويكون حكمها حكم سائر المعقولات من الجواهر، إلا في شيء واحد، وهو أنّ تلك تحتاج إلى تقشيرات حتى يتجرد منها معنى يُعقل، وهذا لا يحتاج

(1) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **النفس من كتاب الشفاء**، مصدر سابق، ص81.

إلى شيء غير أنْ يوجد المعنى كما هو، فتنطبع به النفس»[1]، فحكم الماهيات هو حكم المعقولات، إلا أنّها، أي الماهيات أو الجواهر المادية، تحتاج إلى التقشير عن الخصوصيات المادية ولواحقها حتى تصبح معنًى معقولاً، وتنطبع في النفس، والأمر ليس ارتقاءً للمدرِك وتكامله في الإدراك؛ بل هو من باب الانطباع، أي الانفعال والتأثّر.

وفي هذا الإطار والتوجّه نفسه، يضع رينه ديكارت(R. Descartes) عملية التجريد للإدراك الكلي عَبْرَ التعميم والتقشير للإدراك الجزئي، فهو يقول: «بالحقيقة، عندما أُميِّز القطعة بواسطة مظاهرها الخارجية، أقوم بتجريدها من كل ملابسها، ومظاهرها، وأنظر إليها مجردًا عن هذه المظاهر. قد يحصل بعض الخطأ في الحكم عليها، ولكن على الرغم من ذلك لا يمكن إدراكها بدون قوة العقل البشري»[2]. فالإدراك الجزئي يُنال عبر حضور المواد الخارجية، أمّا الإدراك الكلي، فيُنال عبر التقشير عن هذه المظاهر واللواحق الخارجية، وما يتعلق بها من مواد، وهو بذلك يتطابق في الرأي مع ابن سينا.

يرفض الشيرازي هذا الرأي في التجريد، ويقول: «إنّ معنى التجريد في التعقل وغيره من الإدراك، ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد، ولا أنّ النفس واقفة، والمُدرَكات متنقّلة من موضوعها المادي إلى الحس، ومن الحس إلى الخيال، ومنه إلى العقل؛ بل المدرِك والمدرَك يتجردان معًا، وينسلخان معًا من وجود إلى وجود، وينتقلان

---

(1) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **الشفاء: الإلهيات**، مصدر سابق، ج1، ص143.

(2) Rene Descartes, **Discourse on Method and Meditations on First Philosophy**, Translated by: Donald A. Cress, 4th Edition, Hackett Publishing Company, Indiana, 1998, p:68- 69.

من نشأة إلى نشأة... حتى تصير النفس عقلاً بالفعل، بعدما كانت بالقوة في الكل»[1]، فالتجريد من الجزئي إلى الكلي هو سفرٌ ذاتيٌّ للنفس بالتجرد، وليس تقشيرًا. لذا، فإنّ التجريد قد يحصل للفرد من جزئي واحد، أو أكثر، بحسب قوة النفس واستعدادها؛ بل قد لا يحصل الكلي عند النفس، وإنْ حضر عندها الجزئي، بسبب ضعف الاستعداد في النفس؛ وعليه «فإنّ كلَّ كلّيٍّ صوريٍّ مسبوقٌ بجزئيٍّ، ولكن ليس كلُّ جزئيٍّ ملحوقًا بكلي»[2].

أمّا التقشير، فلا محالة يحتاج إلى كثير من الجزئيات، ليحصل له التجريد الكلي. وحيث إنّ سفر النفس في التجرد يحصل من نشأة إلى نشأة، ومن عالَم إلى عالَم، بالحركة الطولية، فإنّ التجريد من الجزئي إلى الكلي هو حركة طولية لأنّ «النسبة بين الكلي والجزئي نسبة طولية وتكاملية، وذلك التكامل ليس تطورَ العلمِ الذي تتغيّر فيه الصورةُ الجزئية، ويصير كليًّا بعد التجريد والتعميم، ولا تطورَ المعلوم»[3]، كما هو الحال عند ابن سينا؛ بل هو تطورٌ طوليٌّ صعوديٌّ للعالِم في العلوم.

إنّ الحركة التصاعدية للنفس بتكامل المدرِك من الجزئي إلى الكلي، هي من قبيل الحركة الروحية الذاتية الداخلية للنفس، وذلك بناءً على ما أسلفنا الحديث فيه من الجدلية القائمة بين الفكر والقلب[4]. لذا، فإنّ الشيرازي يصرِّح: «أنّ في الإنسان قوةً روحانية تُجرِّد صورةَ الماهية

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص366؛ انظر أيضًا: المصدر نفسه، ج3، ص363؛ ج6، ص153، 154، 167؛ ج8، ص181، 290، 291؛ ج9، ص95- 99.

(2) جوادي آملي، **نظرية المعرفة في القرآن**، مصدر سابق، ص26.

(3) المصدر نفسه، ص25.

(4) انظر: هذا الكتاب، ص157 وما بعدها.

الكلية عن موادها الحسية»[1]. إنّ الانتقال من الجزئي إلى الكلي هو سَيْرٌ من نشأة الحس والشهادة، إلى نشأة العقل والغيب؛ إذ إنّ فاعلية النفس لاكتساب المُدرَكات، والترقّي بها من الجزئي إلى الكلي هي من قبيل «نقل الأشياء من عالَم الشهادة إلى عالَم الغيب بانتزاع الكليات من الجزئيات»[2]. فالتجريد يقع من خلال اتصال النفس بعالَم التجرد لمشاهدة الصور المجردة والمفارِقة، لا على قاعدة المُثل الأفلاطونية[3]؛ بل هو اتصالٌ في قوس الصعود، ونَيْل المجردات الكلية، بعد حضور المواد الجسمانية الجزئية، «فالنفس عند إدراكها لكلٍّ معقول من المعقولات الكلية، تشاهد ذاتًا وصورًا مفارِقة، لا بتجريد مُجرّد إيّاها، وانتزاع معقولها من محسوسها كما هو المشهور، وعليه الجمهور؛ بل بانتقالٍ ومسافرةٍ للنفس من المحسوس، وهو المعقول الهيولاني، إلى المتخيل، وهو المعقول بالملكة، ومنه إلى المعقول بالفعل، والعقل الفعّال»[4].

2 ـ الفاعلية الذاتية للنفس وتشكّل الذهن البشري عند ملاّ صدرا

إنّ من تجلّيات الفاعلية الذاتية للنفس الإنسانية، قدرتَها على الفعل، والإنشاء، والإبداع، والاختراع للصور الإدراكية، وكذلك قدرتَها على

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج2، ص610.

(2) المؤلف نفسه، **إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين**، مصدر سابق، ص24.

(3) هي مقولة أفلاطون (Plato) التي تقول إنّ الإدراك الكلي هو تذكرٌ لما نسيته النفس بعد هبوطها إلى هذا العالَم، على اعتبار أنّ النفس قديمة، ولها وجود قبل وجودها في هذا البدن. فإن النفس عندما هبطت إلى البدن نسيت كلَّ معلوماتها، ولكن عند اتصالها بعالم الحس، تبدأ بتذكر الكليات.

(4) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص191.

تشكّل وجود الذهن، الذي هو محل الإدراكات. إنّ الذهن هو قوة النفس على اكتساب العلوم غير الحاصلة[1]، ولكن عند تحقق العلوم يتشكّل وجود الذهن على قاعدة الابتكار الذاتي.

إنّ وجود الذهن غير الوجود الذهني، **فالأوَّل**: هو وجودٌ من مراتب النفس العالِمة، وله آثار خاصة به، هي آثار شؤون النفس المتقلِّبة في الإدراكات، فللإدراكات الجزئيّة في الذهن شؤون وآثار المرتبة الجزئية للنفس، في حين أنّ لإدراكاتها الكلية في الذهن آثارًا للمرتبة الكلية للنفس، حيث إنّ الذهن محل الإدراكات، وأنّ وجوده يتبع آثار وشؤون وجود الإدراكات. أمّا **الثاني**: نعني الوجود الذهني، فهو الوجود الظلّي الحاكي عن الوجود الخارجي، حيث لا يترتب على هذا الوجود الذهني الآثار المترتبة على الوجود الخارجي؛ لذا يقول الشيرازي: «الذهن هو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة. والوجود الذهني غير وجود الذهن، فإنّ الذهن في نفسه من الأمور الخارجية، وما يوجد فيه مطابق لِما في الخارج، مُحاكٍ له، يقال له الوجود الذهني لذلك الشيء، وهو الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه ما يترتب على وجوده الخارجي»[2]، إذًا، فليس معنى الوجود الذهني، أنّ وجود الذهن نفسه يقال له الوجود الذهني، أي المنسوب إلى الوجود الذهني؛ وإذا كان مطلوباً من الإنسان التحقق بالأشياء، فلا بُدَّ له من استعداد، وذلك الاستعداد هو: «التمكُّن، الذي هو هيئة استعدادية للنفس لتحصيل المعارف، وهي الذهن»[3].

(1) المصدر نفسه، ص215.

(2) المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص515.

(3) المصدر نفسه، ج3، ص516.

يتميّز الذهن البشري بالفاعلية وبالابتكار، بحكم تبعيّته الوجودية للنفس الإنسانية الفاعلة. فهو يختص بفعاليات عدّة: التجريد، والتعميم، والدقة، والضبط، والمرونة العالية بين الإدراكات؛ وهو يُنشئ ويُبدع الأفكار بانتزاعها من الخارج، أو من فضاء الذهن، فيستخدم بعض المعارف ليستنتج أخرى، ثم يجرد مفاهيم عالية، لا وجود لها أصلاً في الخارج. وهذه من ميزات الشيرازي في مسألة وجود الذهن، حيث حاول تطوير وظيفة الذهن والعقل من مجرد انعكاس لِما هو واقع في الخارج إلى «حدود تطوير هذه الوظيفة إلى مستوى اعتبار العقل أداة ابتكار، لا مجرد وسيلة إدراك، ومركز نشاط وفاعلية وخلق، لا مجرد مرآة تنعكس على صفحتها صور الموجودات وأشباحها»[1]. إنّ الدليل على فاعلية الذهن الذاتية في الابتكار، هو إدراك المعدومات الخارجية، والممتنعات، مضافًا إلى ابتكار المعقولات الثانية، التي هي نوعٌ من الكليات العقلية المُنتزعة انتزاعًا كاملاً في فضاء الذهن، لذلك «فإذا كان عملُ الذهن ليس إلا انعكاسًا للخارج، ولا يُبيّن شيئًا من نفسه، فلا يتيسّر له أبدًا إدراك المعدومات الخارجية، وإدراك المعقولات الثانية المنطقية والفلسفية، ولن يكون مقدورًا له أي ابتكار، أو كشفِ علاقةٍ كلّية أو علمية»[2]، لأنّ هذه الأمور مما ليس لها وجود في الخارج؛ وحيث إنّ للنفس كلَّ هذه المعارف والإدراكات، ودليلُها هو تحقّق النفس به وجوديًا، فيثبت أنّ للذهن أعمالاً ابتكارية ذاتية.

يؤكّد الشيرازي الفعل الابتكاري للذهن البشري في كلامه: «كلُّ

---

(1) خنجر حمية، اختبارات المقدس: مقاربات في الفلسفة والتصوف والتجربة الدينية، مصدر سابق، ص55.

(2) جوادي آملي، نظرية المعرفة في القرآن، مصدر سابق، ص43.

معلوم موجود، وينعكس انعكاس النقيض. إنّ ما لا يكون موجودًا، لا يكون معلومًا، لكنّنا قد نعرف أمورًا كثيرة هي معدومة وممتنعة الوجود، ومع ذلك فهي معلومة، مثل أنّنا نعلم عدم شريك الباريء، وعدم اجتماع النقيضين»[1]. إنّ العلم عند الشيرازي هو وجودٌ، لذا، فإنّما هو غير موجود، يكون غير معلوم؛ إلا أنّنا نعلم بالوجدان بالمعدومات والممتنعات، إذًا فهي موجودة، وحيث إنّها غير موجودة في الخارج؛ فهي إذن موجود في فضاء الذهن، وهي من إبداعاته الذاتية. ومن هذا القبيل يكون علم النفس بالأحكام بين أجزاء القضية، وبالعلة، وبقيام القياسات البرهانية، وبالمعقولات الثانية، وبكل ما لا وجود له في الأعيان المادية، وهذا بفعل ما «للنفس الإنسانية من اقتدار على إيجاد صور الأشياء المجردة والمادية لأنّها من سنخ الملكوت، وعالم القدرة»[2]، الذي هو عالَم الذهن وفعاليته الذاتية. وعلى هذا فإنّ العدم يُعلمُ بالمقايسة إلى الوجود، بفعل العمل الذهني الإبداعي، «فالحاصل أنّ عدم البسائط إنّما يُعرف بالمقايسة إلى الأمور الوجودية»[3]، وأنّ جميع ما يتصوره الخيال أو الوهم بتوسطه، أي بتوسط الخيال، ويوجد في الذهن، هو من قبيل الإنشاء، والإبداع من الجهات الفاعلية[4].

يتشكّل الذهن من الذهنيات، التي هي الإدراكات والمعارف، من خلال الاتحاد القائم بينهما، على قاعدة «اتحاد العاقل والمعقول»؛ إذ

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص238.

(2) المصدر نفسه، ص264.

(3) المصدر نفسه، ص239.

(4) المصدر نفسه، ج8، ص236.

«إنّ التعقّل ليس بحلول صورة المعقول في النفس؛ بل بمثولها بين يدي العقل، واتحاد النفس بها»[1]، فلا ثنائيّة بين الذهن وما فيه؛ بل هما بالواقع حقيقةٌ وجودية واحدة، كامنة خلف كل إدراك، ومعرفة، وتحليل، واستنتاج، وتركيب، وتعميم، وتجريد، وخيال، ومعقولات أولية وثانوية؛ على أنّ هذه الحقيقة الوجودية الواحدة لها اعتبارات عقلية متعددة: اعتبار الذهن، واعتبار الإدراكات والمفاهيم. وبناءً على هذه الحقيقة الواحدة، وعلى قيام الصور الإدراكية بالنفس على سبيل الاتحاد، «فلا حاجة للقول بأنّ ما هو قائم بالنفس، هو غير ما هو حاصل لها»[2]، إلا في عالَم الاعتبار والمفهوم.

بناءً على ما تقدم، فالعلاقة بين الذهن وما فيه، ليست من قبيل الظرف والمظروف، بمعنى أنّ الذهن هو بمثابة الوعاء، وأنّ الذهنيات تملأ هذا الوعاء؛ بل الذهن هو الذهنيات عينها، وهما مرتبطان على قاعدة البساطة، لا التركيب من الأجزاء، لذلك يستنتج الشيرازي: «إذا كان المعلوم موجودًا مجردًا عن المادة قائمًا بذاته، والنفس أيضًا كذلك، فما معنى كونه فيها؟ وما المرجح في كون أحدهما ظرفًا، والآخر مظروفًا؟ والظرفية بين شيئين مع مباينة أحدهما عن الآخر في الوجود، إنَّما يُتصور في المقادير والأجرام»[3]؛ فحيث إنّه لا مباينة بين العالِم والمعلوم، أو بين الذهن والذهنيات، لأنهما ليسا مما يُتصور فيهما المقادير؛ بل هما من عالَم التجرد، والحضور، والاتحاد الوجودي، فليس ثمة من مُرجّح أنْ يكون الذهن بمثابة الظرف، وأنْ تكون الذهنيات

(1) المصدر نفسه، ج3، ص382.
(2) المصدرنفسه، ج1، ص287.
(3) المصدرنفسه.

بمثابة المظروف؛ وعليه، «ليس معنى الوجود في الذهن أنّ الذهن، أعني النفس الناطقة، شيء، وذلك الموجود فيها شيء آخر؛ بل المراد أنّه مرتبة من مراتب النفس وشأن من شؤونها»[1].

3 ـ الارتقاء في الإدراكات الكلية: المعقولات الثانية

تستكمل النفس الإنسانية مسيرتها الإدراكية التصاعدية حتى بعد بلوغ الكليات الأولى؛ فهي لا تقف عند المفاهيم الماهوية الأولية؛ بل ترتقي حتى تدرك المعقولات الثانوية، والتي هي مرحلة كماليّة أعلى للنفس الإنسانية، وهي خاصية ذاتية لها؛ إذ «إنّ الحياة العقلية التفكيريّة خاصية ذاتية للإنسان تميّزه عن باقي الموجودات الحيوانية الفاقدة للعقل والحياة الفكرية»[2]، على أنّ هذه الميزة ليست من باب الإدراك المعقول الماهوي الأولي، حيث إنّ لبعض الحيوانات إدراكًا، يَقرب أنْ يكون كليًّا، وهو الإدراك الوهمي الذي هو إدراك كلي مُسقط على جزئي، كعلم الشاة بافتراس الذئب لها. أمّا الميزة الخاصة بالإنسان، فهي ميزة التفكر العقلي، بخواصه الذاتية الإبداعية، التي تشكّل حدود الكمال الإنساني، لذا قيل: «كمال النفس في سباحة بحار الكليات وغوصها، وسياحة ديار المُرسلات[3]»[4]. فالكليات ليست نوعًا واحدًا؛ بل قسّمها

---

(1) المصدر نفسه، ج8، ص135، تعليقة السبزواري.

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص9.

(3) «ديار المرسلات هي المجردات المطلقة عن قيود المادة وأحكامها، وإنْ كانت مَمْنوّة بقيود ماهياتها، فإنّ كلّ ممكنٍ هو زوجٌ تركيبي، له وجود وماهية. والوجود الصمدي الحقيقي فرد مُطلق لا ماهية له؛ بل إنيّة محضة». (هادي السبزواري، **شرح المنظومة**، تعليق: حسن زادة آملي، ط4، چاپخانه دفتر تبليغات اسلامى، قم، 1380هـ/ 1960م، ج1، ص248).

(4) المصدر نفسه.

الفلاسفة إلى: الكليات الأوليّة أو المعقولات الأولى، وهي الماهيات، والكليات الثانوية أو المعقولات الثانية، وهو تقسيم للعلم الحصولي بالتقسيم الثانوي، لا الأولي للعلم؛ وإلى هذا التقسيم أشار الحكماء أيضًا، بتقسيم الكليات إلى: كليات حقيقية، وأخرى اعتبارية.

إنّ مفهوم الكلي الحقيقي هو ما يُطلق عليه لفظ «الماهية»، الذي ما به يُجاب بما هو[1]، ويكون جوابه بالجنس والفصل، وهو المفهوم الذي يؤخذ به بالنظر إلى مصاديقه وأفراده الحقيقية الخارجية، وهو «المفهوم الذي قلنا إنّه ذو حقيقة أو ذو وجود، كان معناه أنّ في الخارج شيئًا يُقال عليه، ويصدق عليه، مثل الإنسان»[2]. والمعقول الماهوي هو من الإدراكات الكلية الحاصلة عند الإنسان نتيجةً لعمل قوة التفكير والتجريد، مقابل المفاهيم الجزئية الحاصلة نتيجة عمل قوة الحس والخيال.

أمّا المعقولات الثانية، والتي سُمّيت أيضًا الاعتبارية[3]، فهي وإنْ لمْ تكنْ ماهية وحاكية عن الخارج مباشرة، ولكنَّ لها نوعًا من الحكاية، ونعطي لها اعتبار الكاشفية، لذا وضعنا لها اسم الاعتبارية[4]، على أنّ كاشفيتها وحكايتها تكون عن أمورٍ حاضرة في الذهن، لا في خارج.

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج2، ص2.

(2) المؤلف نفسه، **كتاب المشاعر**، مصدر سابق، ص60.

(3) «الاعتباريات مقابل الماهيات، وهي التي تستلزم نشاط القوى الفعّالة لدى الإنسان». (محمد حسين الطباطبائي، **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، مصدر سابق، ج1، ص568).

(4) علي رباني گلپايگانى، **إيضاح الحكمة في شرح بداية الحكمة**، مصدر سابق، ج1، ص408.

يقول ابن سينا: «إنّ الأمور التي في الذهن، إمّا أمورٌ تُصوِّرت في الذهن مُستفادة من خارج، وإمّا أمورٌ تعرض إليها، من حيث هي في الذهن، لا يحاذي بها أمرٌ من خارج»[1]. فالمعقولات الثانية هي مفاهيم كلية غير ناظرة إلى الخارج مباشرة، وإنّما تُنال بفاعلية ذاتية للنفس داخل الذهن، حيث تكون المفاهيم الذهنية الأولية بمثابة الخارج لها، فتتصرف النفس بها لتشكّل المعقولات الثانية.

إنّ المعقولات الثانية على نوعين: المعقولات الثانية المنطقية، والمعقولات الثانية الفلسفية، حيث «إنّ ذلك القسم من الذهني الذي لا يمكن تحصيله في الخارج، ولا يتصف به آخر في الخارج، يُعرف باسم المعقول الثاني المنطقي، لأنّ محور المسائل المنطقية هو هذا النوع من المعاني. وأمّا ذلك القسم الآخر من الذهني، فيقع باسم المعقول الثاني الفلسفي محمولاً للبحوث الفلسفية»[2].

يتبنّى الشيرازي هذا التقسيم للمعقولات الثانية إلى: الفلسفية والمنطقية. ففي شأن تعريفه للمعقول الثاني الفلسفي يقول: «إنّ كثيرًا ما يُطلق المعقول الثاني على المحمولات العقلية، ومبادئها الانتزاعية الذهنية، ومن هذا القبيل الطبائع المصدرية، ولوازم الماهيات والنِّسب والإضافات... فالوجود بالمعنى المصدري لا ما هو حقيقته وذاته، وكذا الشيئية والإمكان والوجوب»[3]. إنّ منشأ انتزاع المعقول الثاني الفلسفي هو المحمولات الكلية أو العقلية، مثل أنْ نقول: إنّ الوجود إما

(1) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **الشفاء: قسم المنطق**، مصدر سابق، ج7، ص23.

(2) جوادي آملي، **نظرية المعرفة في القرآن**، مصدر سابق، ص41.

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص332- 333.

واجب، أو ممكن، أو ممتنع، فإنّ مفاهيم الواجب، والممكن، والممتنع، لم تُنتزع من الخارج مباشرة، لأنّها ليست مفاهيم ماهوية؛ بل إنّ الذهن بعمله الإبداعي، بعد أنْ أدرك المفاهيم الماهوية، فإنّه يقوم بعملية تصنيف لهذه المفاهيم، بلحاظ الوجود، فيكون منها الواجب، ومنها الممكن، ومنها الممتنع. أمّا المبادئ الانتزاعية لهذه المفاهيم الثلاثة فهي: الوجوب، والإمكان، والامتناع. أمّا عندما يُقال إنّ منشأ انتزاعها هو الذهن، فإنّ المقصود أنْ ليس لها وجودٌ منحاز عن موضوعاتها، لا أنّها صرف ذهنية. وكذلك الحال في لوازم الماهية، كالإمكان لها، وكذا في النسب والإضافات، مثل الأبوة والأخوة.

أمّا في تعريف المعقولات الثانية المنطقية، فيقول الشيرازي: «وقد يطلق على المعاني الكلية والمفهومات الميزانية التي هي في الدرجة الثانية وما بعدها من المعقولية، وهي المحمولات والعوارض العقلية التي تكون مطابق الحكم والمحكيّ عنه في حملها على المفهومات وانتزاعها من الموضوعات، هو نحو وجودها الذهني... وهذه هي حكمة الميزان»(1)؛ لذا، فإنّ المعقولات الثانية المنطقية هي محمولات كلية ناظرة إلى المفاهيم الذهنية البحتة، وإلى القضايا التي تتشكّل معها قضايا ذهنية بحتة، بفعل الابتكار الذهني، كأنْ نقول: الإنسان نوع، فلفظ نوع هو من المعقولات الثانية المنطقية التي منطقة انتزاعها الذهن البحت، غير ناظر إلى الخارج؛ بل ناظر إلى المفهوم الكلي الماهوي للإنسان، حيث يعطيه وصف النوع، وإلا فإنّ الإنسان في الخارج هو أفراد وأصناف.

---

(1) المصدر نفسه، ص332.

والخلاصة التي يصل إليها الشيرازي في المعقولات الثانية، عمومًا، هي أنّ هذه المعقولات مُقيَّدة بحصول المعقولات الأولى في فضاء الذهن، فيقول «إنّ المعقولات الثانية هي ما يكون مطابق الحكم بها هو نحو وجود المعقولات الأولى في الذهن، على أنْ يُعتبر قيدًا لا شرطًا في المحكوم عليه، وهذا هو المراد بقولهم المعقولات الثانية مستندة إلى المعقولات الأولى»[1]؛ ومن هنا، فإنّ الذهن، وتحقّقه بالإدراك، في حكمة الشيرازي، هو في حالة صيرورة تصاعدية، يقوم بعملية التوليد للمعقولات الكلية، مُتَّخِذًا ما في الذهن من المفاهيم منشأ انتزاعٍ لمفاهيم أخرى أعلى في التجريد، شأنه شأن الوجود الذي يتصاعد في المراتب، إلى أنْ يتحقق بالوجود الأتم، أو أنْ يتحقق الذهن بالفعليّة الكاملة، في حركة دائرية، وجدلية قائمة بينه وبين القلب، ليصل إلى الكلية والفعلية الأتم للمعقولات.

إنّ المعقولات الثانية هي أوصاف ولوازم للمعقولات الأولى، كما إنّ المعقولات الأولى هي أوصاف للأفراد الخارجية المادية؛ وحيث إنّ لكلِّ معقولٍ كليٍّ منشأ انتزاع، يُطلق عليه اسم الخارجية أو العينية مطلقًا، فلا بُدَّ، إذًا أنْ تكون للمعقولات الثانية منشأ انتزاع عيني وخارجي. فإذا كانت العينية الخارجية المادية هي منشأ انتزاع المفاهيم الماهوية، فإنّ منشأ انتزاع المعقولات الثانية هي: «الموجودات الخارجية التي لها واقعية عينية... ولكن منطقة تحققها العيني لها هي حوزة النفس... حيث تكون مشهودة للنفس بالعلم الحضوري، ثم تتعالى الروح في معرفتها الحضورية أوّلاً، ثم تنتزع لها مفاهيم طولية منها ثانيًا»[2]؛ إنّ

(1) المصدر نفسه، ص333.

(2) جوادي آملي، **نظرية المعرفة في القرآن**، مصدر سابق، ص29.

العلاقة القائمة بين المعقولات الأولى والثانية، هي علاقة طولية تكاملية للنفس الإنسانية في مسيرها الإدراكي الكلي، حيث إنّ «البرهان قائم على أنّ للنفس قوة عقلية تتصرف في العقليات بذاتها، لا باستعمال آلة، وهي كمالها الذاتي، وجهة غناها عن البدن وسائر الأجسام»[1].

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج8، ص347.

الباب الثالث

مصادر المعرفة وأدواتها عند الشيرازي

تمهيد الباب

إنّ مصدر المعرفة هو أصلها، أو المَنْشأ الذي أتت منه، والأصل هو بدء الشيء[1]، وفي علم المعرفة، هو أصل التصورات والمعارف، حيث «يُطلق الأصل [إمّا] على نشوء التصورات والمعارف بالنسبة إلى الفرد، وإمّا [أو] على نشوئها بالنسبة إلى الإنسانية عامة. . . أو يُطلق في نقد مبادئ العلوم، وفرضيّاتها، ونتائجها»[2]. إنّ أصل المعرفة عند الشيرازي، هو العالَم الذي تتّصل به النفس الإنسانية في مسيرتها الإدراكية؛ إذ إنّ مصادر المعرفة، التي تستقي منها النفسُ معارفَها وعلومَها، هي العوالِم والنشآت الوجودية المترتّبة في الدرجات، انطلاقًا من نظريّتيْه في الوجود، وحقيقة العلم. إنّ نظريّته في الإدراك هي نظرية الإدراك الوجودي، لذلك، فإنّ العِلْم بالأشياء هو اتصالٌ بمبادئها، أو مصادرها، فإنْ كان المعلوم حسيًّا، كان الاتصال بالمصدر الحسي المُسمّى عالَم الطبيعة؛ وإنْ كان المعلوم مُتخيّلاً، كان الاتصال بعالَم الخيال المُسمّى بعالَم المِثال؛ وإنْ كان المعلوم عقليًّا كليًّا، كان الاتصال

(1) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، مصدر سابق، ج1، ص97.

(2) المصدر نفسه، ص99.

بعالَم العقل، وكذا في العلوم القدسية، فهو اتصالٌ بالأنوار القدسية، لهذا قال الشيرازي: «العلم بالأشياء، هو من جهة العلم بمبدإ الأشياء، مصدرُها»[1]، وحيث إنّ العوالِمَ مَراءٍ وتجلّيات للحق تعالى، فإنّ الإنسان «يرى الأشياء كما هي في مرآة وجهه الكريم الذي له غيب السموات والأرض»[2]، وحيث إنّ الإنسان هو من الماهيات المُمْكِنة، فإنّه يدرك مبدأ الأشياء من خلال «القِوى التي مظاهرها في عالَم المِثال، والقوة الخيالية الجزئية، التي هي مظهرُ الصور الخيالية... والتي هي مظاهر للمحسوسات»[3].

أمّا معنيا مصطلحَي «الأداة»[4] و«القوة»[5]، فنبيِّنهما من خلال إيراد نصٍّ للشيرازي، حيث يقول: «ثم لا يخفى عليك أنّ لكلِّ آيةٍ في علم النفس مظهرًا خاصًّا، لهُ حيِّزٌ خاص كالبصر، فإنّ لمظهره وهو العين موضِعًا معيّنًا، وليس للقوة الباصرة مكانٌ وحيِّزٌ كما هو التحقيق، فإنّ لون المبصرات ليس مكانًا لإدراكه، ولا لصورتها الارتسامية مكانٌ ووضعٌ تقبلِ الإشارة الحسية. فإذا لم يكن للصورة الحاضرة عند المدرِك وضعٌ وقبولٌ للإشارة الحسية، وكذلك القوة المدرِكة لها، وهكذا حال سائر الحواس ومَشاهدِها ونشأتِها الملكوتية، فما ظنك بما فوقها»[6]؟،

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **إيقاظ النائمين**، لا ط، الجمعية الإيرانية للفلسفة والحكمة الإلهية، تهران، لا تا، ص38.

(2) المصدر نفسه، ص38.

(3) المصدر نفسه، ص39.

(4) الأداة هي الآلة، وجمعها الأدوات والآلات.

(5) القوة هنا ليست مقابل الفعل، وجمعها القوى.

(6) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين**، مصدر سابق، ص33.

فالعين أداة وآلة متحيّزة في جسمٍ، أمّا البصر فهو قوةٌ، سمّاها الشيرازي الآية، وهي غير مُتحيّزة، وليستَ في مكان، ولا في وضع، وهي بالتالي تتّصف بالتجرد. فالعلاقة القائمة بين القوة والأداة، كالعلاقة القائمة بين الروح والجسد، والأداة هي وسيلةُ الاتصالِ بالمُدرَك، أمّا المُدرِك فهو النفس الإنسانية عبر قواها وآياتها الإدراكية. والقِوى ليست في مرتبة واحدة؛ بل «هي مبادئ الحركات، التي بعضها يقارن النّطق والتخيّل، وبعضها لا يكون»[1]، فالقِوى هي مبادئ الحركات العلمية والعملية، ولها من المراتب ما للنفس في ذلك.

ترتبط الأدوات والقوى والعوالِم الإدراكية بعلاقة طولية، وتشكّل النفس محور هذه العلاقة بحسب نشأتها في الوجود؛ وأمّا تقسيم البحث إلى مصادر المعرفة وأدواتها، كما هو الحاصل في علم المعرفة، وعند مشهور الفلاسفة، فهو من باب المسامحة والتحديد لنقطة الانطلاق في البحث من موضع مشترك عند جميع الباحثين؛ وإلا فإنّ للشيرازي منهجية مختلفة تمامًا، وهي اشتراك الأدوات والآلات والعوالِم الإدراكية بعلاقة طولية، وما التفكيك بينها إلا لضرورة البحث. يقول الشيرازي: «اعلم أنّ في عالَم الإنسان ينوط قوام آلات البدن، وحياة أشباحها بحياة أرواحها، وكذا تكون حياة تلك الأرواح متقوّمة بباطن النفس العلّامة الفعّالة، حتى أنّ النفس العلّامة الفعّالة بالنسبة إلى باطن الأرواح، كباطن الأرواح بالقياس إلى ظاهر الأشباح»[2]، فظاهر الأشباح هو الأدوات

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، لا ط، مركز الجميلي للنشر، مشهد، لا تا، ص83.

(2) المؤلف نفسه، **إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين**، مصدر سابق، ص34.

الإدراكية، وروحها وآيتها هي القوى الإدراكية، أمّا روح وباطن القوى فهي النفس العلامة الفعّالة، وذلك لاتصالها بعوالِم الإدراك؛ لذا، فلا انفصال بينهما؛ بل هما في علاقة طولية، تكون النفس فيها محور الاتصال بين الظاهر والباطن، أي بين الأدوات والقوى وعوالِم الإدراك، لهذا ورد عن الشيرازي: «يوجد مبدأ أعلى للطبيعة في الجسم يتبع وجودَه وجودُ قوةٍ، صدر منها أفعال، وذلك المبدأ هو النفس»[1]، على أنّ النفس تتّخذ من القِوى جنودًا لتحصيل الكمال الإنساني من خلال العلم والعمل، «فالحكمة في وجود هذه القوى، من لدُنْ ألطفِها إلى أكدرِها في الإنسان، المحافظة على ما يتوسل بها الشخص لاكتساب الخير الحقيقي، والكمال الأبدي بحسب العلم والعمل»[2].

إنّ للنفس الإنسانية مراتب ودرجات في المعرفة بحسب اتصالها بمصادر المعرفة، التي سوف نطلق عليها اسم عوالِم المعرفة بناءً لمنهج الشيرازي، الذي قال: «اعلم أنّ للإنسان مقامات ودرجات متفاوتة: بعضها حسّي، وبعضها خياليّ، وبعضها فكريّ، وبعضها شهوديّ، وهي بإزاء عوالِم مُرتّبة بعضها فوق بعض»[3]، لذا، فإنّ للنفس نشآت طولية في المعرفة، مع احتفاظها بوحدتها الشخصية الواحدة في المراتب كافة، تُماثِل نشآت الوجود: الحسيّ، والخياليّ، والعقليّ، والقدسيّ؛ على أنّ هذا الاتصال بالعوالِم يكون عبر القِوى والآلات النفسانية للإنسان. إنّ مصدر هذه المماثلة بين الإنسان والعالَم، عند الشيرازي، نابع من نظريته

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، مصدر سابق، ص68.

(2) المصدر نفسه، ص190.

(3) هادي السبزواري، **تعليقات على الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، ص337.

في الوجود الأصيل والواحد، المترتِّب في المراتب والدرجات، فإنّ من العلاقات التي أقامها الشيرازي، طبقًا لقانون الشبه والمماثلة هي «مماثلاته الكثيرة بين العالَم والإنسان والذات الإلهية، حيث ماثل بين العالَم والإنسان، مُعتبِرًا أنّ هذا الأخير عبارة عن نسخة مُستنسخة عن الأوّل»[1]، فحيث إنّ العوالِم متعدِّدة، ومُتسانِخة ومُماثِلة للإنسان، فإنّ لنفس الإنسان تعدّدًا في النشآت: فمنها ما هو طبيعي جسماني، وهو عبارة عن البُعد المادي؛ومنها ما هو نفساني مِثالي أعلى رُتبةً، وأشرف من البُعد المادي؛ ومنها ما هو عقلي، وهو أبعد وأعلى تجردًا من الجميع، على أنّ التجرد العقلي أيضًا مراتب هي: مرتبة العقل النظري الفكري، الحاوي للفكريات والنظريات، ومرتبة العقل القدسي الشهودي، حيث تتّصل النفس بعالَم القدس، فيفيض عليها بغير فعلٍ من النفس؛ بل بقابل منها بحسب التجرد؛ إذ المراتب الأخرى هي بفعل من النفس وإفاضة العقل الفعّال.

(1) يحيى محمد، مدخل إلى فهم الإسلام، مصدر سابق، ص190.

الفصل الأول

مصادر المعرفة عند صدر الدين الشيرازي

1 ـ عالَم الطبيعة عند الشيرازي

يُشكّل عالَم الطبيعة مصدر المعلومات الحسية للنفس الإنسانية، وهو أوّل درجات الخروج من محض الهيولى إلى إدراك المحسوسات، عَبْرَ الاتصال بعالَمها. إذ إنّ الموجود إمّا محسوس، أو متخيل، أو معقول، ولكلٍّ منها نشأة وعالَم، فعالَم المحسوسات هو الدنيا[1]، أو عالَم الطبيعة، وما دامت النفس حاسّة، تكون مدركاتها محسوسة[2]؛ إنّ العالَم الحسي هو بمثابة الشجرة[3] بالنسبة إلى النفس، حيث تُشكّل ثمراتُها أوّل درجات المعرفة، وتكون من أهل الدنيا بحسب نشأتها؛ إذ «الإنسان بحسب غلبة كل نشأة داخلٌ في ما يناسبه إمّا بالقوة وإمّا بالفعل، فبحسّه [هو] من أهل الدنيا»[4]. إنّ الإدراك المتأتّي للنفس عَبْرَ

---

(1) هادي السبزواري، **تعليقات على الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، ص320.

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج2، ص604.

(3) المؤلف نفسه، **إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين**، مصدر سابق، ص79.

(4) المصدر نفسه، ص14.

عالَم الطبيعة، يمنحنا تصورات مفردة عن العالَم المادي المحيط بنا، وليس إدراك الكليات، الذي هو من شأن عالَم الذهن في مراتب عالية عن مستوى الحس.

إنّ لعالَم الطبيعة عند الشيرازي خصائص نذكر منها:

أوّلاً: يشكّل عالَم الطبيعة آخر مراتب التنزُّل في عملية الفيض والتجلي من العوالِم العقلية العليا، والنفسية المتوسطة؛ إذ الطبيعي بما هو طبيعي يحتاج إلى وسائط عدّة في المراتب ليتحقق له الوجود عن الله تعالى، وفي هذا يقول الشيرازي: «فَعَلَ الله عالَم العقل أولاً، ثم فعل بتوسُّطه عالَم النفس، وخلق من النفسِ الطبيعةَ، وهكذا إلى أن انتهى فعلُه في الغاية إلى الهيولى، التي هي أخسّ الأشياء»[1]. إنّ خَلْقَ العالَم الأدنى بتوسّط العالَم الأعلى منه لا يكون بالاستقلال؛ بل هو مقتضى فعل الوجود وفق معادلة الفاعل والقابل، أو وفق قاعدة العلة والمعلول؛ إذ إنّ الطبيعة بذاتها لا تقبل الفيض المباشر من البارئ، لا لقصور في الفاعل؛ بل لنقصٍ وقصور في قابلية الطبيعة لذلك. كما يُفهم من كلام الشيرازي الوارد أن عالَم الطبيعة، وإنْ كان آخر مراتب التنزُّل، إلا أنّه ليس أخسّ الأشياء وجودًا؛ بل ذلك صفة الهيولى، التي ليس لها إلا محض القبول، ولا شأن لها بالفعلية ابتداءً، والأجسام الطبيعية أعلى مرتبة منها لأنّ فيها المادة والصورة، والهيولى لا صورة لها؛ إذ «الجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل»[2]، وأنّ كلَّ جسمٍ فهو مركب

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج7، ص87.

(2) المؤلف نفسه، **الحاشية على إلهيات الشفاء**، لا ط، بيدار ناشرون، قم، لا تا، ص53.

من الهيولى والصورة، وأنّ الصورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية مفتقرة إلى مادة[1]، «وأنّ وجود الهيولى معرّاة عن الصورة الجسمية، فعُلِمَ أنْ لا وجود لها بالفعل إلا متقوِّمًا وجودها بالصورة الجسمية»[2].

ثانيًا: إذا كان عالَم الطبيعة هو آخر مراتب التنزّل، فهو يُشكّل أوّل مراتب الصعود والترقي نحو المبدإ الأعلى، كما يشكِّل نقطة البداية للنفس الإنسانية لتلقّي المعارف، والخروج من أسر الجهلِ، وعالَم الحيوانية، لذلك «فإنّ الحيوانية في الفلك[3] تنبعث في كل حين من عالَم الطبيعة إلى عالَم الملكوت»[4]،ويحصل هذا بالخروج من قوة الجهل إلى فعل العلم. «فالإنسان ما دام محبوسًا بهذه المحابس الداخلة والخارجة، مسجونًا بسجن الطبيعة... لا يمكنه الصعود»[5]. فالطبيعة وسيلة للصعود، وليست غاية بذاتها، وإنّما مَرْكبٌ في طريق الوصول إلى المقصد؛ إذ «الفائدة في بعثة الأنبياء وإنزال الكتب من الله هي انتباه النفوس عن نوم الطبيعة، وسِنَةِ الغفلة والجهالة... وقيامهم في القيامة عند الله واطلاعهم على صور الحقائق الأخروية»[6]، فالمهم أنْ يعمل

(1) المصدر نفسه، ص62.
(2) المصدر نفسه، ص65.
(3) «الأجرام الفلكية لها قوة التميز، فهي إذن ناطقة اضطرارًا، أو أيضًا لا تخلو أنْ تكون ناطقة أو لا ناطقة، والجرم الناطق أشرف من الذي هو لا ناطق. لكلٍّ واحد من الأجرام الفلكية عقل مفارِق خاص يشتاق إلى التشبّه به، ولا يجوز أنْ يكون شوق الجميع إلى واحد من جنس واحد؛ بل كلٌّ واحدٍ له معشوق خاص به مخالف لمعشوق الآخر، والكلّ مشتركون في أنّ المعشوق واحد، وهو المعشوق الأوّل». (جيرار جهامي، **موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب**، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1998م، ص8- 9).
(4) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص63.
(5) المؤلف نفسه، **العرشية**، لا ط، مولى ناشرون، تهران، 1984م، ص277.
(6) المؤلف نفسه، **مجموعة الرسائل التسع: رسالة إكسير العارفين**، لا ط، مجمع البحوث العلمية، تهران، لا تا، ص288.

الإنسان بمقتضى فطرته الأصلية في طريق العودة إلى المبدإ الأعلى، حيث يكون «ناجيًا من الهلاك والغرق في بحر الطبيعة»[1]، لأنّ المعارف المتحقّقة من عالَم الطبيعة ليست بالمعارف اللائقة بمراحل ومراتب القرب من المبدإ، الذي يناسبه السباحة في بحر الكليات والمجردات التامة.

ثالثًا: أنّ عالَم الطبيعة هو وجودٌ منسجمٌ مع المنظومة الوجودية الكلية، وليس أمرًا طارئًا لا قيمة له، ولا اعتبار لوجوده؛ بَلْ يُشكِّلُ أحدَ الأركان في هرم الوجود، يتَّصل بما قبله، وبما بعده من العوالِم الوجودية اتصالاً طوليًا؛ إذ إنّ الوجود بمراتبه كافة «أمرٌ غريزيٌّ، فطريٌّ بالقياس إلى طبيعة الكل، سواء كان طبيعيًّا بحسب ذاته... كحركة الفعل الحيواني من حيث إنّه حيوان؛ إذ كل ما يحدث، فيجب عن سبب، ويرتقي في سلسلة الأسباب إلى مبدإ واحد... فليس في الوجود شيء منافٍ للطبيعة»[2]، أي منافٍ لطبيعة الوجود الكلّي، سواء كان وجودًا طبيعيًّا أم مِثاليًّا أم عقليًّا.

رابعًا: أنّ عالَم الطبيعة هو محل التفرقة والتجزئة، لا محل الجمع والوحدة، والعلّة في ذلك هي طبيعة الأدوات والقوى الإدراكية التي تنال معارف العالَم الطبيعي، الذي ميزته أنّه «مناط الكثرة والتضاد والانقسام إلى المواد»[3]، فالمواد الطبيعية متناثرة، مُتحيّزة، يسودها التضاد، ولا تجتمع في مكان واحد، من جهة واحدة، فهي من عالَم المُركّبات، لا

---

(1) المصدر نفسه، ص308.

(2) المصدر نفسه، ص163.

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج9، ص62.

البسائط؛ وما شأنه التركيب لا يجتمع إلا على سبيل اجتماع الأجزاء المُتحيّزة المتناثرة، غير الحاضرة عند بعضها، «فلا يكون موضِعُ البصرِ، هو موضِعَ السمع»[1].

2 ـ عالَم المِثال وتمييزه عن المُثل الأفلاطونية من منظور ملاّ صدرا

إنّ عالَم المِثال هو مصدر الصّور الخيالية المُنتزعَة نزعًا متوسطًا، وهو فوق عالَم الطبيعة، ودون عالَم العقل، ويتميّز بالتجرد غير التام، والذي هو تجرّدٌ فوق تجرّد الصّور الحسية المأخوذة من الواقع الخارجي الجسماني للأشياء، «فالصّور الخيالية منتزعة نزعًا متوسطًا، ولهذا تكون في عالَم بين عالَمَيْن: عالَم المحسوسات، وعالَم المعقولات»[2]، لذلك فإنّ مصدر الصّور الخيالية هو عالَم المِثال، بعد غيبة الصّور المحسوسة، أو المحسوسات الخارجية؛ وعليه، فإنّ الصور الخيالية أكثر تجردًا من الصور الحسيّة، لأنّ الأخيرة مشروطة بحضور المادة، والأُولى من أعمال القوى الباطنية للإدراك، التي هي قائمة بالنفس بوجود أشدّ وأقوى. إنّ الخيال عبارة عن «الصّورة الباطنية في النفس بعد غيبة المحسوس، وتلك الصورة ليست موجودة في هذا العالَم [عالَم الطبيعة] ولا ارتسمت في قوة من قِوى البدن»[3]، وهي وجودات مِثاليّة تُنشِئها النفس في المِثال الأصغر الذي يُسمّى الخيال المتّصِل بالنفس[4]، وهي كشجرة ثمرتُها النفس الناطقة[5]، وهي بحسب مرتبة

(1) المصدر نفسه، ص62.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص362.

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص218.

(4) المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص285.

(5) المؤلف نفسه، **إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين**، مصدر سابق، ص79.

النفس من عالَم الآخرة، كما يكون الإنسان بحسِّه من عالَم الدنيا، وبروحه من عالم أهل الله[1].

إذًا، فالخيال مرتبةٌ للنفس بحسب عروجها في الارتقاء والصعود؛ إذ للنفس «سفرٌ من عالَم الأجرام إلى عالَم المِثال ثم إلى عالَم العقول»[2]، فالخيال مرتبة برزخية بين الجسمانية والعقلانية، لذلك فهو متوسط التجرد بين الجسم والعقل، ويُعبَّر عن تجرّده بالتجرد غير التام، بمعنى أنّه مجرّدٌ ذاتًا، ومتعلقٌ بالمادة صفةً أو فعلًا؛ فالخيال عند الشيرازي: «جوهر مجرد عن البدن، وعن هذا العالَم كلّه، ولكن ليس مجردًا عقليًا؛ بل هو موجودٌ في عالَم إدراكيٍّ جزئيٍّ، ونشأةٍ جوهريةٍ قائمةٍ لا في مادة، ولا في مظهر آخر»[3]؛ وعليه فعالَم الخيال أقوى وجودًا من عالَم الطبيعة، وأقل وجودًا من عالَم العقل، وله قدرة التصرّف والاختراع في المحسوسات الجزئية، يقلّبها، ويبدع فيها، كما يبدع من نفسه أصلًا دون أنْ يكون له لقاء مع عالَم الطبيعة، ويكون هذا التصرّف والإبداع بحسب فعل النفس وإبداعها في المراتب؛ إذ «لو أغمض [أي الإنسان] بصرَه يرى الصورة في خياله متمثّلة بين يديه حاضرة عنده أتمّ من حضور الصورة الخارجية بين يدي حسِّه، ثم يتأدّى من خياله صورة إلى نفسه، ومنها إنْ كان ذا عقل بالفعل إلى عقله البسيط المتّحد بالعقل الفعّال، فيحصل له حقائق الموجودات، التي دخلت أولاً في الحسّ، ثم في الخيال وعالَم المِثال»[4]؛ إنّ ميزة

---

(1) المصدر نفسه، ص15.

(2) المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص290.

(3) المؤلف نفسه، **الحاشية على إلهيات الشفاء**، مصدر سابق، ص132.

(4) المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج7، ص18.

الخيال فيما لو نضج ووصل إلى رتبة العقل بالفعل، تكون له القدرة على الاختراع من المحسوسات، والقدرة على الاختراع الذاتي، والتوليد الفعّال للصور، كما تكون له، بالنتيجة، القدرة على الاطلاع على حقائق الأمور المحسوسة، التي أدركها أوّلاً.

إنّ من خصائص عالَم المِثال أنّه غير مشروط بحضور المادة، كما إنّه ليس فيه تزاحم ولا تضاد، ولا تحيّز مكاني، ولا استعداد المادة؛ بل يكفي مجرد الالتفات لتكون له القدرة على التصرّف والإدراك؛ إذ الموجودات «المِثاليّة في ذلك العالَم، لها نحوُ تجرّدٍ، حيث لا يدخل في جهة، ولا ينحصر في مادة، ولا فيها تضاد ولا تزاحم، ولا أيضًا يحتاج وجودها إلى استعدادِ مادةٍ؛ بل يكفي إرادة الفاعل وإدراكه، ووجودُها وجود إدراكيٌّ، عين الحياة والشعور»[1]؛ إلا أنّه بالمقابل، يتّصف عالَم المِثال بالتجسّم، والتقدُّر، والتشكّل، لكنّه ليس على غرار ما لعالَم الطبيعة منها، المُتحيّزة بالمكانية المادية. يتميّز عالَم المِثال بنوع من البساطة يجعل من وجود إدراكاته في موضِع أرفع، فتكون الإدراكات في عين بعضها على وجه البساطة، لا التركيب؛ فعالَم المِثال «له تجسّم وتقدُّر وتشكّل، إلا أنّها على وجه بسيط، كلها موجودة بوجود واحد، فلونها عين رائحتها وطعمها وشكلها، لكن على وجه أعلى وأرفع»[2].

ميّز الشيرازي بين عالَم المِثال، والمُثل الأفلاطونية، وصحّحَ الفهمَ المُلتبِس حول هذه المُثل، فهو يقول: «أوَّلَ بعضُهم [ويقصد المشّائين]

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحاشية على إلهيات الشفاء**، مصدر سابق، ص132.

(2) المصدر نفسه، ص132.

المُثل الأفلاطونية إلى الموجودات المعلّقة التي هي في عالَم المِثال»[1]؛ تشكِّلُ المُثل الأفلاطونية عالَم العقول الكلية المجردة في قوس النزول من الأعلى إلى الأدنى، فهي مرتبة للنفس الإنسانية قبل حدوثها في الأبدان الطبيعية، وتسمّى مرتبةَ العقل، أمّا بعد تنزّلها وحدوثها في البدن فتسمّى نفسًا؛ إذ المِلاك في تسميةِ النفسِ نفسًا هو تعلّقها بالبدن، أمّا قبل ذلك فهي عقلٌ[2]. أمّا عالَم المِثال فهو العالَم الوجودي الإدراكي في قوس الصعود لاستكمال النفوس الإنسانية؛ ومن هنا يتضح الفرق بين المُثل الأفلاطونية، وعالَم المِثال، فالمُثل تكون في قوس النزول لعالَم الوجود، وعالَم المِثال مرتبةٌ تكون في قوس الصعود في عوالِم المعرفة والوجود للنفس الإنسانية.

إنّ عالَم المِثال، عند الشيرازي، ليس مرتبةً واحدةً بناءً لمراحل التطور والترقي المعرفي للإنسان، سواء في عالَم الطبيعة، أم عالَم العقل، أم عالَم المِثال؛ على أنّ للإنسان مقاماتٍ متفاوتةً في كلٍّ واحدةٍ من هذه العوالِم والنشآت، على قاعدة جامعية النفس الإنسانية، وحيث إنّ النفس الإنسانية لها استكمالات ذاتية طولية في المعرفة والوجود، مرة في عالَم الطبيعة، وأخرى في عالَم المِثال، وثالثة في عالَم العقل، فيكون لها في كل عالَم درجات ومقامات متفاوتة، «وكل واحد من هذه المقامات الثلاثة أيضًا متفاوت الدرجات قوةً وضعفًا، وكمالاً ونقصًا... وكذا الخيال أقوى وأنور من مِثال آخر من باب التمثيل»[3].

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج2، ص52.

(2) إنّ فكرة: «أنّ النفس قبل ارتباطها بالبدن عقلٌ، وبعد الارتباط نفسٌ»، هي فكرة مسلّمة عند الملا صدرا وأتباعه دون عامّة المشّائين.

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج7، ص255.

بناءً عليه، يقسِّم الشيرازي الخيال إلى: الخيال المتّصِل، والخيال المُنفصِل، ويُطلق أحيانًا على الأوّل اسم الخيال الأصغر، وعلى الثاني الخيال الأعظم؛ وأحيانًا أخرى قد لا يُطلق عليه اسمًا محدّدًا، ولكن يُفهم من سياق كلامه عن عالَم الخيال، أيُّهما المقصود، وذلك بحسب المواصفات الموضوعة لكلٍّ منهما.

أمّا الخيال المتَّصل فهو الخيال الذي يكون بفعل القِوى النفسانية، التي تُشكّل القابل والاستعداد للنفس في مرتبة الخيال لإدراك صورها الخيالية، وهي بالتالي ليست منفصلة عن النفس؛ بل هي بإرادتها الفاعلة والجاعلة للصور الخيالية؛ إنّ هذا النوع من الصور الخيالية، المتأتّية بفعل الخيال المتّصل «ليست منطبعة في قوة البدن... وليست أيضًا مُنفصِلة عن النفس، موجودة في عالَم المِثال المُطلق»[1]، أي المِثال المتَّصل. فمن صفاته أنّه غير قائم بآلات وقِوى البدن الظاهرية؛ بل بمثيلاتها الباطنية؛ كما أنّه ليس من عالَم الأجرام المادية، ولا من عالَم المِثاليّة الكلية؛ بل مناطها هو عالَم الجزئية وما يتعلّق به من الإدراكات الملائمة؛ لذلك، فإنّ الصورة الخيالية في هذه المرتبة من الخيال المتّصل، «لا مادة قبل وجودها، وهي صادرة عن النفوس بقوتها الخيالية... وهي ليست قائمة بالجرم الدماغي، ولا في عالَم المثال الكلي[2]؛ بل في عالَم النفس، وصقعٌ منها خارج عن جرميات هذا العالَم الهيولائي»[3]. وبناءً على نظرية الشيرازي في حقيقة العلم، فإنّ

(1) المصدر نفسه، ج3، ص518.

(2) المِثال الكلي هو المِثال الأعظم، والمُسمّى الخيال المُنفصِل.

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، مصدر سابق، ص263.

الصّور الخيالية في هذا المقام، لا تُدرَك بالذات؛ بل بالعرض إذ «إنّ تلك الصّور موجودات لا بالذات؛ بل بالعرض»[1].

أمّا الخيال المُنفصِل فهو الخيال الذي لا يكون بفعل القوى الإدراكية النفسانية، وذلك بعد تجاوز النفسِ لمقامات ودرجات صعودها في التكامل المعرفي الوجودي، كما لا يكون بفعلِ إرادةٍ من النفس، وبالتالي، فهذه الصور المرتبطة بالمرتبة العليا للخيال، هي ليست معلولات للنفس، ومجعولة لها بل «إنّ مطالعة النفس لِما في عالَم المِثال [الأعظم] والتي هناك من الصور، ليس شيء منها عنده من معلولات النفس، حتى يكون لها القهر والسلطة»[2]؛ بل هي من عالَم المِثال الكلي، والذي هو أعلى رتبة من المِثال النفسي المتَّصل، فإنّ عالَم المِثال الكلي والمُنفصِل هو «الكلّي المثالي والعلم عند الله»[3]؛ ولمّا كانت معارف الإنسان ووجوده تتميز بالوحدة الشخصية، المتفاوتة بالدرجات الطولية، فإنّ الخيال المتَّصل، والآخر المُنفصِل، يرتبطان ارتباطًا طوليًّا، فيكون الأول من صُنعِ عالم النفس، والآخر من صُنعِ عالَم الربوبية، ولا تضاد في ذلك، لأنّ النفس مآلها إلى المبدإ الأعلى في مسيرتها الإدراكية، وكلّما ارتقت، خرجت من مقام المتَّصل إلى المنفصل، على قاعدة التجلّي، لا التجافي[4]، بمعنى أنّ التحقق بمرتبة

---

(1) المصدر نفسه، ص40.

(2) المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص260.

(3) المصدر نفسه، ج6، ص305.

(4) «إنّ الميْز بين التجلي والتجافي، هو أنّ التجلّي عبارة عن تحقق شيء واحدٍ مع انحفاظ هويّته في مراتب متعددة بلا نفادٍ في حدٍّ منها، والتجافي عبارة عن التناوب في التحقق في تلك المراتب، بحيث إذا كان ذلك الشيء في الحدّ العالي، لا يكون في الحدّ =

ما، لا يعني التخلي عن المرتبة الأخرى، فإنّ للنفس وجودًا في المراتب المتعددة في عين وحدتها.

إذًا، فعالَم الخيال المُنفصِل هو من صقعِ عالَم الربوبية، والصّور الخيالية فيه هي بفعل إرادة إلهية عليا، تحصل بعد حضور النفس في تلك المرتبة؛ وعليه، لا تكون هذه الصور من قبيل انطباع الصور في الذهن أو في العين، ولكن في الوقت عينه لها آثار المعرفة والوجود، الأمر الذي يعني وجودُها الحقيقي في مرتبة منفصلة عن النفس؛ يقول الشيرازي في معرض كلامه عن هذه المعرفة الوجودية: «وإذ هي موجودة، وليست في الأذهان، ولا في الأعيان، ولا في عالَم العقول، لكونها صورًا جسمانية لا عقلية، فبالضرورة تكون في صقع آخر هو عالَم المِثال المُسمّى الخيال المُنفصِل، لكونه غير مادي»[1]، فالصّور الخيالية الخاصة بهذه المرتبة الوجودية، لا تكون موجودة في الأذهان لامتناع انطباع الكبير في الصغير، ولا تكون موجودة في الأعيان، وإلا لأدركها كلُّ سليم الحس، وهي من مختصات الإنسان المتّصِف بها، وأيضًا لا تكون عدمًا، لأنّنا نتصورها،ونميّزها، ونحكم عليها بالأحكام الثبوتية المختلفة[2]؛ لذلك فهي تكون موجودة في عالَمٍ مُنفصِلٍ يُسمّى عالَم الخيال المُنفصِل.

نشير في نهاية هذا الجزء إلى التمايز الحاصل بين الشيرازي والشيخ الإشراقي، الذي حصر الخيال بالمُنفصِل دون المتَّصل، لقوله: «الصور

= الداني وبالعكس، كما في نزول المطر، بخلاف التجلّي، حيث إنّ الشيء المتجلّي دانٍ في علوّه، وعالٍ في دنوّه». (جوادي آملي، **تسنيم في تفسير القرآن الكريم**، ط1، دار الإسراء للنشر، قم، 1431هـ/ 2010م، ج1، ص37).

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص302.

(2) المصدر نفسه، ص302.

الخيالية على ما فُرضت مخزونة في الخيال باطلة، فإنّها لو كانت حاضرة له، وهو مُدرِكٌ لها، فلا يجد الإنسانُ في نفسه عند غيبته عن تخيّل زيد شيئًا مُدرَكًا له أصلاً؛ بل إذا أحسّ الإنسان بشيء ما يناسبه، أو تفكر فيه بسبب من الأسباب ينتقل فكره إلى زيد، فيحصل له استعدادُ استعادةِ صورتِه من عالَم الذّكر، والمُعيد من عالَم الذّكر إنّما هو النور المدبِّر»[1]، لذلك فإنّ الصور الخيالية لا محلّ لها في الخيال المتّصل، لعدم وجوده، ودليله أنّ تذكّر الإنسان لأمر ما، لا يكون إلا عَبْرَ النور المدبِّر، الذي هو بمثابة الخيال المنفصل، حيث لا يكون التذكّر بإرادة من الفاعل، الذي هو النفس؛ إنّ الصور الخيالية لو كانت حاضرة في الخيال المتصل لدى النفس، لتذكرها الإنسان عند إرادته ذلك، وحيث إنّ ذلك غير حاصل، فإنّ الخيال المتّصل لا وجود له. يقول الشهرزوري في توضيح كلام شيخ الإشراق: «ولو كان محفوظًا في ذاته، أو في قوى بدنه، لوجب أنْ يظفر به عند الطلب، وليس الأمر كذلك، فبالضرورة يُعلم أنّ التذكر ليس إلا من عالَم الذّكر، وهو موقعُ سلطان الأنوار المدبِّرة»[2].

يشير الشيرازي إلى هذا الاختلاف العلمي بينه وبين شيخ الإشراق من عدة وجوه:

أوّلاً: أنّ الصّور المُتخيّلة الجزئية موجودة في النفس الإنسانية، وفي عالَمِها الخاص، أي عالَم الخيال المتَّصل، لا المُنفصِل، والسبب هو أنّ عالَم الخيال المُنفصِل هو محل الخيال الكلي.

---

(1) محمد بن محمود الشهرزوري، **شرح حكمة الإشراق**، مصدر سابق، ص500.

(2) المصدر نفسه، ص504.

ثانيًا: أنّ هذه الصور هي من فعل النفس وإرادتها، على الرغم من كونها ثابتة من دون تأثير النفس فيها، ذلك أنّ الإدراك حقيقة وجودية.

ثالثًا: أنّ الخيال، على الرغم من كونه مجردًا عن البدن وقواه، إلا أنّه ليس مجرّدًا تجريدًا عقليًّا تامًّا، وهو عين النفس قبل صيرورتها عقلاً بالفعل.

وردت هذه الوجوه في كلام جامعٍ للشيرازي بقوله: «اعلم أنّ المخالفة بيننا وبين ما قرَّره صاحب الإشراق بوجوه، **أحدها**: أنّ الصّور المُتخيّلة لنا موجودة في صقع أنفسنا وفي عالَمنا الخاص [أي في الخيال المتّصل] لا في عالَم المِثال الأعظم [أي الخيال المُنفصِل] لبراءة ذلك العالَم عن الصّور الخرافية الباطلة. **وثانيها**: أنّ هذه الصّور التي ندركها هي من أفعال نفوسنا، إلا أنها ثابتة من غير تأثير النفس وجعلها. **وثالثها**: أنّ القوة الخيالية عندنا جوهر مجرد عن البدن وقواه، وإنْ لمْ يكن جوهرًا عقليًّا، وهي عين الناطقة قبل صيرورتها عقلاً بالفعل»[1].

3 ـ عالَم العقل كمصدر كلّي للمعرفة عند الشيرازي

يشكِّل عالَمُ العقل مصدرَ المعارف الكلية الحاصلة للنفس الإنسانية، حيث تُعتبر العوالِم الطبيعية والمِثاليّة بمثابة الشجرة التي ثمرتها النفس الناطقة[2]، أي المتّصلة بعالَم العقل. وهو أيضًا مصدرُ المعارِف لعالَم النفس المُفكِّرة التي تتصرّف في مراتب العلوم النفسانية[3]، وتتطور فيها

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحاشية على إلهيات الشفاء**، مصدر سابق، ص132.
(2) المؤلف نفسه، **إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين**، مصدر سابق، ص79.
(3) المصدر نفسه، ص31.

عبر التجلّي، وليس التجافي، لترتقي بعدها، وتهتدي إلى المراتب الأعلى منها إلى جانب الحق[1]؛ وبالتالي تشكّل المرتبة العقلية أو الكلية أساسًا لبلوغ عالَمِ ما فوق العقل. لذلك، تُعتبر المعارِف الكلية في مرتبةٍ من التجرد أعلى ممّا هي عليه في عوالِم الطبيعة والمِثال، ويكون مصدرُ الكليات هو عالَم الحقائق الذي «يشمل جميع أفراد الطبيعي والمِثالي، وتُحملُ عليها من دون أنْ تُحدّدَ بأبعاد خاصة أو تُميَّزَ بمادة معينة»[2]؛ بل هي مجرّدة تجردًا تامًّا، أي مجرّدة في الذات والفعل، وهو تجرّدٌ أقوى من تجرد عالَم المِثال، الذي يكون تجرّده في مقام الذات، دون الفعل، الذي هو مناط الاتصال بعالَم الطبيعة، فيكون تجرّدُ المِثال وسطًا بين الطبيعة والعقل. إذًا، الصور الكلية هي مرتبة النفس عندما تنال العقولَ الكلية، وتتحقّق بها.

يصف الشيرازي عالَم العقل بأوصاف عدّة، ويُميّزه عن العوالِم الأخرى بأمور عدة:

أوّلاً: أنّ عالَم العقل هو من عالَم الأمر[3]، لا من عالَم الخَلْق[4]، فإنّ العقل «ليس من شأنه أنْ يحسَّ بآلة جسمانية، وإنّ المُتصور في

---

(1) المصدر نفسه، ص31.

(2) جوادي آملي، **نظرية المعرفة في القرآن**، مصدر سابق، ص239.

(3) «في اصطلاح المتصوّفة، الأمر: هو عالَم بدون مادّة ولا مدَّة مثل: عقول ونفوس. وهذا ما يدعونه عالَمَ الأمرِ وعالَمَ الملكوت وعالَم الغيب. وقيل: عالَمُ الأمرِ ما لا يدخل تحت المساحة والمقدار». (محمد علي التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، مصدر سابق، ج1، ص263-264).

(4) «حدُّ الخلق: هو اسم مشترك. وقد يقال: خلق، لإفادة وجود حاصل عن مادة وصورة كيف كان... وهو أيضًا كلّ ما له مقدار ومساحة، وهو عالَمُ الأجسام». (فريد جبر وسميح دغيم وجيرار جهامي، **موسوعة مصطلحات المنطق عند العرب**، مصدر سابق، ص363.

الحس مقيد مخصوص بوضع، ومكان، وزمان، وكيف، وكم، والحقيقة العقلية لا تتقرّر في منقسمٍ، مشار إليه بالحس؛ بل بالروح الإنسانية. يتلقى المعارف بجوهر عقليٍ من حيِّز عالم الأمر»[1]، فالروح الإنسانية من عالَمِ الأمرِ، غير متحيِّزة بمكانٍ أو زمانٍ، وغير مُقدَّرة بمساحة أو جسم، لذلك فهي تنال المعقولات من عالَم العقل، الذي هو من عالَم الأمر، على خلاف ما هو حاصل للإدراكات الحسية، التي هي من عالَم الخلق والجسم.

ثانيًا: يتميز العالَم العقلي بالتجريد العالي، الذي يُخرِج المعقولات بالقوة من قوتها واستعدادها إلى المعقولات بالفعل عبر العقل بالفعل، الذي هو فوق درجة العقل بالملكة ومرتبته؛ إذ «إنّ الصور الهيولانية التي هي معقولات بالقوة، إنّما تصير معقولةً بالفعل، لأنّ هذا العقل يجرّدها ويُخرِجها من الهيولى... لأنّ العقل بالفعل ليس هو شيئاً غير الصورة المعقولة»[2]، وذلك لاتحاد العاقل والمعقول؛ ويكون ذلك بعد أنْ تُثبتُ النفس ملكتها بالتصور العقلي[3]. إنّ مرتبة العقل بالفعل للنفس هي ليست في مرتبة واحدة، فالعقل يتدرج من مُجرّدِ إدراكِ الكليات في عالَم الذهن، التي هي مرتبة الوجود الظلي، إلى العقل المُستفاد، ثم إلى عالَم العقل الفعّال، على أنّ وجود هذه العوالِم يتمتّع بالشخصية الواحدة المتدرِّجة في المراتب والدرجات. وقد أشرنا سابقًا إلى الفرق بين العقل المستفاد، والعقل الفعال[4]. وقد أشار الشيرازي إلى عوالِم العقل قائلاً:

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص116.

(2) المصدر نفسه، ص194.

(3) المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص193.

(4) انظر: هذا الكتاب، ص144.

«ثالثها العقل بالفعل، ورابعها العقل المستفاد»[1]، الذي هو عين العقل الفعّال، بعد الترقي والاستكمال.

يقول الشيرازي: «إنّ الإنسان إذا صار عقلُه المُنفعِلُ عقلاً بالفعل، يقدر أنْ يتصور في عقله ذواتًا عقلية مجردة، ويستحضرها متى شاء، إلا أنّه ما دام اشتغاله بالبدن واستعماله قواه الحسية، لا يمكنه أنْ يشاهدها مشاهدة عينية؛ بل ذهنية»[2]. لذلك، فإنّ الإنسان إذا استطاع أنْ يتجرد عن جلباب البشرية والخلق، فإنّه لا محالة مُدرِكٌ للكليات المجردة ذاتًا، ويشاهدها، ويتحقق بها، ويتحد معها؛ أمّا إذا كان ما زال يشتغل بالبدن، فلا نصيب له من إدراك الكليات إلا ما هو من عالَم الذهن، وهو ما عليه أغلب النفوس، على ما يقوله الشيرازي: «الغالب من أفراد النفوس هي النفوس الناقصة، التي لم تصِرْ عقلاً بالفعل»[3]، أي عقلاً بالفعل في مرتبة العقل المُستفاد، الذي يُدرِكُ عينَ ووجودَ المعقولات الكلية المتصلة بالعقل الفعّال. لذلك فإنّ تحقّق ذلك يكون للنفوس عبر الكليات الذهنية، وهي أيضًا تُسمّى عقلاً بالفعل، فقد أورد الشيرازي في هذه المسألة: «ثم درجة الإدراك العقلي والوجود الظلّي وهو فوق النشأتين، وغاية العالَمَيْن[4]، ومدركه من الإنسان هو العقل النظري البالغ إلى رتبة العقول الفعالة بعد خروجه من القوة إلى الفعل، وصيرورته إنسانًا عقليًا»[5]. إلا أنّه بمرتبة أدنى من إدراك حقيقة وذوات الكليات العقلية المتجلية من عالم العقل.

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص487.

(2) المؤلف نفسه، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، مصدر سابق، ص328.

(3) المؤلف نفسه، **العرشية**، مصدر سابق، ص243.

(4) المقصود من النشأتين والعالَمَيْن هما: نشأة وعالَم الطبيعة، ونشأة وعالَم المِثال.

(5) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحاشية على إلهيات الشفاء**، مصدر سابق، ص138.

ثالثًا: يتّصف العالَم العقلي بقدرته على التأثير في عالَم الطبيعة، كما هو حاصل للعالَم النفسي والمِثالي من التدبير والتأثير في الحركات الطبيعية وآلاتها، وقواها؛ ويشكّل عالَمُ العقلِ أحدَ المبادئ المترتبة على الحركات الطبيعية، وذلك لقول الشيرازي: «الحركات الطبيعية كالحركات الحيوانية في أنّ لها مبادئ مترتبة: بعضها من عالَم العقل والتأثير، وبعضها من عالَم النفس والتدبير»[1].

رابعًا: أنّ عالَم العقل هو عالَم التمام، فلا قُصور فيه، ولا نقصان، إلا بحسب ما له من خصائص عالَم الإمكان، أو ما له من احتياجٍ إلى زيادةٍ في التمام والكمال الأعلى في مراتب العقول، فإنّ «كلَّ ذي طبيعة جسمانية، فتمامه وكماله بالنفس، وتمام النفس بالعقل، فما لم تبلغ الهوية الطبيعة إلى مقام العقل يكون ناقصًا في وسط السبيل وأثناء الحركة»[2]، ذلك أنّ الهوية الطبيعية يصحبها القصور، والنقصان، والافتقار إلى التكميل والتتميم، أمّا الهوية العقلية، فلا يصحبها ما يصحب هذه الهوية الطبيعية.

4 ـ عالَم القدس وشروط الاتصال به عند الشيرازي

العالَم القدسي هو أعلى وأرفع مراتب عوالِم العقول، وهو من صقع الربوبية، فلا تعلُّق له إلا بالبارئ تعالى، ولا تشوبه شائبةُ النقصِ والعدمِ لارتباطه بالحق تعالى؛ وإنْ كان من عالَم الإمكان، إلا أنّه مُنجبِرٌ

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، مصدر سابق، ص189.

(2) المؤلف نفسه، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج2، ص486.

بالوجوب الحقي، لذلك يقول الشيرازي فيه: «هو الوجود الذي لا تعلُّق له بشيء إلا بمبدعه، وهو الله القيوم، فلا تعلُّق له بموضوعٍ كالعَرَضِ، ولا بمادة كالصورة، ولا ببدن كالنفس، وليس له كمالٌ بالقوة، ولا في ذاته جهةٌ من جهات العدمِ والإمكان والقصور، إلا ما صار مُنجبرًا بوجوب وجود الحق تعالى، ولهذا يقال لعالَمه عالَم الجبروت، وكلُّه نورٌ وخير، لا يشوبه شوبُ ظلمةٍ وشر»[1]، لذلك فإنّ الاتصال بهذا العالَم هو اتصالٌ بالمعقولات النورية ومجاورةُ البارئ، والتجرد عن الماديات[2] بالكلية، الأمر الذي يَهَبُ النفس انقطاعًا كليًا للسباحة في عالَم الأنوار العقلية، المُنتهية في التجرد إلى الغاية القصوى لارتباطها بالبارئ.

فالنفس في هذه المرتبة الوجودية تُقبِلُ بالكلية على بارئها، ومنشئها، وموجِدها، ومعطيها، حيث تقبل العلومَ العقلية المحضة، وتصبح في مرتبة الشهود، بعد أنْ كانت في مرتبة الأفكار؛ وتتحقّق بالعلوم الكلية عبر المشاهدة القريبة، بعد أنْ كانت المشاهدة بعيدة. كما تشهد النفس هذه المرتبة، من خلال اتصالها بالعالَم القدسي والانتقال من: «الصّور العقلية للأنواع الجوهرية المتأصِّلة، إلى التجرد، الذي هو إضافة إشراقية تحصل للنفس إلى الذوات العقلية والمُثُل المجردة النورية، حيث تقف في عالَم الإبداع، وتكون موجودة في صقع من الربوبية»[3].

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **شرح أصول الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص227.

(2) المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص2.

(3) هادي السبزواري، **تعليقات على الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، ص32.

يذكر الشيرازي دليلاً على وجود هذا العالَم القدسي، الذي هو الجوهر الكامل العقلي، فيقول: «إنّ النفس نور من أنوار الله الفائض على الهيكل البشري، وهي أيضًا جوهر حي قائم بذاته، وإنّ النفس لكونها في مبدإ الفطرة خالية من العلوم، وهي عقل بالقوة، ثم تصير عقلاً بالفعل، فلها مُعلّم مكمّل آخر؛ إذ الشيء لا يستكمل ذاته، ومعلّمه إنْ لم يكن عقلاً بالفعل في أصل الفطرة، فيحتاج إلى معلّم آخر، هكذا يتسلسل، فمعلّمه لا محالة جوهر كامل عقلي»[1]. إنّ كون النفس من عالَم الإمكان الذاتي، الواجبة بالغير، تحتاج إلى مُرجِّح، ينقلها من حالة القوة إلى حالة الفعل، وهذا المرجِّح يُخرِجُها من الظلمة إلى النور، ومن الجهل إلى العلم، ومن النقص إلى الكمال؛ وهذا المرجِّح هو المُعلِّمُ لها، وهو إمّا أنْ يحتاج إلى معلّم آخر، فيتسلسل، والتسلسل باطل، وإما لا يحتاج، وهو المطلوب؛ إذًا، فللنفس مُعلِّمٌ يُخرِجُها من القوة إلى الفعل، وهو هذا الجوهر الكامل الحقيقي، المُسمّى الوجود القدسي.

إنّ الشروط الداعية، أو الأسباب الموجبة للاتصال بهذا العالَم القدسي، هي عديدة، وتندرج تحت العنوان الكلي المُسمّى المجاهدة، والتي نتيجتها الانعتاق من ملاحظة ما سوى الحق تعالى، لأنّ «مقصود أهل المعرفة من ملاحظة مرآة الأنفس والآفاق، انعطاف النظر منها إلى ملاحظة نور الأنوار، وانمحاء[2] صورة الأغيار عن صفحة بصيرتهم ليتجلى وجه الواحد القهار»[3]. إنّ النظر في ما سوى الواحد، وإنْ كان

(1) المصدر نفسه، ج1، ص326- 327.
(2) الأصح أنْ يقول امّحاء.
(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين**، مصدر سابق، ص37.

في البداية عملاً مطلوبًا ومرغوبًا، ولكن بلحاظ الغاية هو عائق؛ لذا اعتبره الشيرازي شرطًا ومُعدًّا للانطلاق والانعتاق من الآثار والأغيار، كما اعتبره مَرْكبًا وزادًا للوصول إلى المقصد، لأنّ النفوس تحتاج في البدايات إلى الاستئناس بما هو مباشر، لتبدأ رحلة صقل المرآة النفسانية، «فإذا صُقِلت [هذه المرآة] بصقالة العقل القدسي، وزالت عنها غشاوة الطبيعة، لاح لها حينئذٍ نور المعرفة والإيمان، وهو المُسمّى عند الحكماء العقل المستفاد، وبهذا النور العقلي تتراءى فيه حقائق الملكوت وخبايا الجبروت»[1]. يؤكد الشيرازي هذه المرتبة للنفوس الإنسانية العالية، كونها ذات استعداد، «فللإنسان في جوهره الأصلي استعدادُ الارتقاء إلى العالَم الأعلى وحضور المقربين، والقعود في مقعد صدقٍ مع الملائكة والنبيين والشهداء والصالحين»[2].

ينتج عن الاتصال بالعالَم القدسي أمور:

الأوّل: الانعتاق الكلي والحرية[3]، التي تكون للنفس بسبب غلبتها سلطان الطبيعة والخيال، «فإذا بلغت [أي النفس] إلى القوة الملكوتية، يحصل لها الانطلاق الكلي والحرية الصرفة، بحسب قوة كمالها،

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص110.

(2) المؤلف نفسه، **إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين**، مصدر سابق، ص71.

(3) الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية... فكلّما كانت علاقته البدنية أضعف، وعلاقته العقلية أقوى، كان أكثر حرية... وإذا علمتَ معنى الحكمة والحرية، وحاصلهما قوة الإحاطة بالمعلومات والتجرد عن الماديات، فاعلم أنّ جميع الفضائل النفسانية ترجع إلى هاتين الفضيلتين. (محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج9، ص88).

واستقلالها في السياحة والطيران في فضاء الملك والملكوت، ورؤية آيات الرب تعالى»[1]، فالانطلاق الكلي أرفع منزلة وحرية من الانطلاق الجزئي في عوالِم الجزئية: الطبيعية والخيالية. كما إنّ النفس في مقام الكلية الصرفة، تصبح متحررة على المستوى المعرفي والوجودي من كلِّ قيدٍ، وتخصيصٍ، وانحباسٍ في سجن الطبيعة والخيال.

الثاني: الاتصال بالعقل الفعّال، وهو العقل الذي لا يشوبه جهة نقص وشوب، ووجهته دائمًا إلى الرب، والمعقولات عنده متحققة في أعلى مراتبها الوجودية؛ إنّ النفس في نهاية رحلتها بالوجود العقلي تتّحد به، وهو يُشكّل لها المقصد الأخير في صيرورتها إياه، إذ «إنّ لهذا العقل وجودًا في نفسه، ووجودًا في أنفسنا لأنفسنا، فإنّ كمال النفس الإنسانية وتمامها وجود العقل الفعّال لها وصيرورتها إيّاه واتحادها به. . . وليس النظر فيه إلا من حيث كونه كمالاً للنفس وتمامًا لها، كما إنّ النفس كمالٌ وتمامٌ للجسم الطبيعي»[2].

الثالث: أنّ العالَم القدسي والعقل الفعّال هما الغاية القصوى للحركات التكاملية للنفس. وهذه النتيجة تُستنبط من النتيجة الآنفة؛ إذ إنّ جميع الحركات العلمية والعملية متجهة نحو غاياتها، وهي الاتصال بهذا العالَم، لأنّ «بعد الجميع [يأتي] العقل الفعّال، والكلُّ صائرٌ إليه

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين**، مصدر سابق، ص68.

(2) المؤلف نفسه، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج2، ص665. كما ورد المعنى عينه عند الشيرازي في كتابه: (**الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص338): «فكلُّ نفس أدركت صورةً عقلية اتّحدت مع العقل الفعّال اتحادًا عقليًا».

متوجِّهٌ نحوه»[1]؛ فإذا كانت بداية التنزُّل هي من عالَم العقل الكلي القدسي في قوس النزول، فإنّ الغاية من الجميع العودة إلى المبدإ الأعلى الإمكاني، وهو هذا العالَم. فالنهاية عين البداية، فإذا كان «أوّلُ العوالِم عالَم العقل، فأوّلُ باب انفتح منه ما هو في غاية العظمة والجلال والإشراق، لا يمكن في الممكنات أشرف منه وأعظم»[2]، فيكون آخر العقول في رحلة العودة والصعود هو هذا العالَم بعينه، «فالعالَم العقلي موجودٌ واحدٌ تتصل به جميع الموجودات التي في هذا العالَم، ومنه بدؤها، وإليه معادها، وهو أصل المعقولات وكل الماهيات من غير أنْ يتكثّر ويتجزئ [يتجزأ]»[3]، لذلك فإنّ العقل الفعّال كمالُ عالم البدء وغايته[4].

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج2، ص487.

(2) المصدر نفسه، ص532.

(3) المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص336.

(4) المؤلف نفسه، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج2، ص609.

الفصل الثاني

أدوات المعرفة وقِواها في حكمة ملّا صدرا

1 ـ قِوى الحس: الحس المشترك بين الشيرازي وابن سينا وشيخ الإشراق

يرتبط الإدراك من حيث مرتبته الوجودية بمرتبة العالَم الوجودي الذي تتّصل به، وهذه العوالِم سمّيناها، بحسب المنهج الصدرائي مصادر المعرفة؛ والإدراك في كل مرتبة يحصل للنفس الإنسانية بآلة أو أداة معرفية تُشكّل مظهرَ القوة الإدراكية، لأنّ القوة الإدراكية تمثِّل روح الأداة والآلة، والأداة تُشكّل جسم هذه القوة[1]؛ فإدراك النفس يكون بالذات عبر قِواها الإدراكية، أمّا الإدراك عبر الأداة، فهو إدراكٌ بالعَرَض، فالشيرازي يؤكد: «أنّ لكلٍّ قوة من قِوى النفس موضِعًا معلومًا من مواضِع البدن تكون فيه، لا أنّها تحتاج إلى المواضِع لثباتها وقواها،

(1) يذكر الشيرازي في رسالته، إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين، مصدر سابق، ص31: «قوام الأذن بقوة السمع، وقوام العين بقوة البصر، وهكذا غيرها حتى إذا بطلت أرواحها وقواها، وتعطلت عن فعلها، فسدت هذه الأعضاء».
كما يذكر الشيرازي في المصدر نفسه، ص35: «إنّ ظاهر الأذن لا يقوم إلا بملكوت القوة السمعية، وظاهر الفم لا يتم إلا بملكوت الحس الذوقي. . .».

لكنّها تحتاج إليها لظهور فعلها من ذلك المكان المُتهيّئ لقبول فعلها»[1]، لذلك فإنّ فاعل المعرفة هو النفس عَبْرَ قواها، أمّا الأدوات فهي الشرط لقبول فعل المعرفة.

بناءً على أنّ عوالِم المعرفة الأساسية ثلاثة: عالَم الطبيعة، وعالَم المِثال، وعالَم العقل، فأنواع الإدراكات ثلاثة: الإدراكات الحسيّة، والإدراكات الخيالية، والإدراكات العقلية[2]؛ لذلك تُصنَّف القِوى الإدراكية الأساسية للنفس الإنسانية بحسب عوالِمها. إذ إنّ الجوهر النوعي الإنساني يتدرّج في المراتب، «فالإنسان الطبيعي له أعضاء محسوسة متباينة في الوضع، فليس موضع العين موضع اللمس... أمّا الإنسان النفساني فله أعضاء متمايزة، لا يُدرَك شيءٌ منها بالحس الظاهر؛ بل يُدرَك بالخيال... أمّا الإنسان العقلي فأعضاؤه روحانية وحواسه عقلية، وكلُّ تلك الأعضاء والحواس العقلية موجودة بوجود واحد عقلي»[3]، لذلك، فالإنسان يُدرِك عَبْرَ قواه بحسب مرتبته الوجوديّة.

أكّد الشيرازي هذا المعنى في طيّات كتبه: «إنّ القِوى والطبائع تحاكي بأفعالها صفاتها، وبآثارها ذواتها، فالبصر من جنس الألوان والأضواء... والخيال من جنس عالَم الغيب»[4]؛ وعليه، تكون القِوى التي تُدرِك عالَم الطبيعة قوًى حسّية، عبر أدواتها الحسية، وتكون القِوى التي تُدرِك عالَم الخيال قوًى خيالية باطنية، عبر أدواتها غير الحسية،

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج9، ص105- 106.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص361.

(3) يحيى محمد، **مدخل إلى فهم الإسلام**، مصدر سابق، ص191- 192.

(4) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج2، ص598.

وتكون القِوى التي تُدرِك عالَم العقل، بمراتبه الأولى، قوّى عقلية أشدّ تجردًا. فالإدراكات إذًا، «**إحداها**: تام الوجود والمعلوميّة وهي العقول والمعقولات بالفعل، وهي لشدّة وجودها ونوريتها وصفائها بريئة عن الأجسام والأشباح، موجودة بوجود واحد جمعي... **وثانيتها**: عالَم النفوس الفلكية والأشباح المجردة والمُثل المقدارية، وهي مكتفية بذاتها وبمبادئها العقلية... **وثالثتها**: عالَم النفوس الحسية والملكوت الأسفل، وجميع الصور المحسوسة بالفعل، المدرَكة بواسطة المشاعر والآلات، وهي ناقصة الوجود ما دامت كذلك»[1].

يُشبِّه الشيرازي القوى والأدوات الإدراكية بالجنود، التي عملُها الطاعة والانصياع لإرادة النفس وفعلها الإدراكي؛ فجُنْدٌ يرى بالإبصار، وهي الأعضاء والجوارح، وجُندٌ لا يرى إلا بالبصائر، وهي القوى والحواس، وجميعها خادمة للنفس الناطقة، ومسخرة لها، والنفس هي المتصرِّفة الفاعلة الآمِرة لهذه الجنود[2]، ويؤكد الشيرازي أنّ: «نسبة القوى إلى النفس كنسبة الملائكة إلى الرب... كطاعة الحواس الخمس للنفس الناطقة»[3]؛ إذ النفس على شاكلة الرب، فكما إنّ له جنودًا هم الملائكة، يُدبِّرُ الخلقَ والأمرَ عبرهما، بكونهما عللًا قريبة ومتوسطة، وبعيدة، فكذلك النفس، فإنّ لها جنودًا هم القوى والآلات، تُدبِّرُ الإدراك وتتحصّل به عبر هذه القوى والآلات باعتبارها شروطًا ومعدّاتٍ، تكون موضع القابل لفعل النفس.

إنّ اجتماع قِوى النفس في صقع النفس، ليس من قبيل اجتماع

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص502.
(2) المصدر نفسه، ج8، ص137.
(3) المصدر نفسه، ص139.

الأعراض بالجواهر؛ بل هي ذاتية للنفس، تقوم بقوامها؛ إذ القِوى المختلفة للنفس ليست أعراضًا تضاف إلى جوهر النفس، ولكن النفس هي كل واحدة من قواها عندما تتعلق بإحدى وظائف هذه القِوى؛ ولهذا فتكميل أي قوة من قِوى النفس يؤثر في النفس بذاتها في وحدتها[1]، وفي عين بساطتها، كون العلاقة القائمة بين هذه القوى علاقة طولية، يؤثر بعضها على بعض، في سياق الحركة الجوهرية النوعية الإنسانية.

إنّ وحدة النفس وجامعيّتها، ليست بمعنى أنّها المجموع؛ إذ المجموع لا وحدة له؛ ولا بمعنى اتحاد الاثنين، ولا بمعنى التجافي عن المقام، والتلبُّس بالآخر؛ بل بمعنى أنّ النفس أصلٌ محفوظ في كلِّ المراتب، وأنّ وجودها في المراتب هو وجودٌ بالتجلّي، أي أنّ النفس في المرتبة العالية حافظةٌ للمرتبة السافلة، وأنّها في المرتبة السافلة مُتحرِّكةٌ للمرتبة العالية بنحو التكامل الذاتي والحركة الجوهرية، ولها الكثرة مع الوحدة، والوحدة مع الكثرة؛ فوجودها أمر بسيط مُتَّحِدٌ مع قِواها، وإنِ انْتزِعت لها بحسب الاعتبار العقلي مفاهيم كثيرة ومتعدّدة.

إنّ قِوى الحس هي القوى التي تُدرِك النفسُ من خلالها الأمور المحسوسة، والعالَم الخارجي المادي، عَبْرَ التواصل المباشر، عن طريق أدوات وآلات الحس. تنقسم هذه القوى الحسية إلى قسمين: قوى ظاهرة، وقوى باطنة، «فالله خلق للحيوان قوًى إدراكية... وهي منقسمة إلى ظاهرة مشهورة، وباطنة مستورة. أمّا الظاهرة فهي: اللمس، والذوق، والشم، والسمع، والبصر... أمّا المدارك الباطنة... فمُدرِك

---

(1) هنري كوربان ومجموعة من الباحثين، **فلسفة صدر المتألهين الشيرازي: المباني والمرتكزات**، مصدر سابق، ص83.

الصورِ ويُسمّى الحس المشترك»[1]؛ فالحس المشترك هو المصوِّرة، وقوى الحس الظاهرة هي التي تشكّل الأرضية الأولى لحصول هذه المصوِّرة في الحس المشترك. ونشير هنا، وبالعودة إلى حقيقة العلم عند الشيرازي، إلى أنّ الموجودات المادية الخارجية هي المعلومة بالعرض، أمّا المعلوم بالذات فهو واقعية المعلوم المتمثلة بالبُعد المجرد للواقع الحسي المادي؛ وهذا بالطبع ينطبق على كل الإدراكات الحاصلة للنفس، سواء الحسية أم غيرها، فالعلم هو حضورُ مجردٍ لمجرد، لأنّ «ما يحسّ به الإنسان، هو متعلّقُ معرفتِهِ الذي هو محسوس بالعرض، ويتعلق بعالَم الطبيعة التي لها خصوصياتها الزمانية والمكانية»[2]، أمّا حقيقة العلم فهي أرفع من ذلك. إذًا، فالقوى الحسيةُ مُنحصِرةٌ بأدوات ظاهرة هي: «السمع والبصر والشم والذوق واللمس... ولهذه الحواس اجتماعات في مجمع مشترك يقرِّب دورهم ومنازلهم»[3]، وهذا المجمع المشترك هو الحس المشترك.

فالحسُّ المشترك هو أوَّل مراتب الحواس الباطنة، ويسمى بنطاسيا[4]، أي لوح النفس[5]، وهو عند الشيرازي: «قوة نفسانية،

---

(1) هادي السبزواري، **تعليقات على الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، ص191-193.

(2) جوادي آملي، **نظرية المعرفة في القرآن**، مصدر سابق، ص243.

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين**، مصدر سابق، ص26.

(4) ورد في كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي، مصدر سابق، ج1، ص347، أنّ بنطاسيا هو اسم للحس المشترك، حيث وضع له التهانوي مرادفًا في اللغة الإنكليزية كلمة Imagination، وهذا المرادف يحتاج إلى تأمّل، لأنّ المصطلح الأجنبي الوارد هو مرادف لكلمة «الخيال» في اللغة العربية، والخيال غير الحس المشترك؛ إذ الحسُّ المشترك هو جهة القبول، والخيال هو جهة الحفظ، والحفظ غير القبول.

(5) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، =

استعدادُ حصولِها في مقدم الدماغ؛ بل في الروح المصبوب فيه، يتأدّى إليها صُوَرُ المحسوسات الظاهرة كلها، والحواس بالنسبة إليها كالجواسيس الذين يأتون بأخبار النواحي إلى وزير الملك»[1]، كما يذكر الشيرازي في مورد آخر: «إنّ هذه الخمس البدنية ترجع إلى حسٍّ واحد هو الحسُّ المشترك، فجميع حواس النفس وقواها المُدرِكة والمُحرِّكة ترجع إلى قوة واحدة هي ذاتها النورية الفياضة بإذن الله»[2]؛ وعليه، فالحس المشترك ليس أمرًا بالفعل؛ بل هو قوة واستعداد لقبول الصُّوَرِ من العالَم الخارجي عَبْرَ الحواس الخمس، التي هي بمثابة الجنود والخدم له؛ وهو أحد أوصاف وأحوال النفس النورية ومراتبها الباطنة، الأمر الذي يؤكد أنّ العلم يحصل بفعل النورانية والحضور للنفس عند اتصالها بالمعلوم، وليست الحواسُ التي هي بمثابة الآلات والأدوات هي المدرِكة؛ إذ لا روح فيها؛ بل الروح هو القوة التي تعمل النفس النورية عبرها، فكما «أنّ حواس البدن كلها ترجع إلى حاسة واحدة هي الحس المشترك، فجميع حواس النفس وقواها ترجع إلى قوة واحدة هي ذاتها النورية الفياضة»[3].

إنّ وجود الحسّ المشترك عند الشيرازي هو مورد اتفاقٍ بين جميع الحكماء، سواء حكماء المشائية أم حكماء الإشراقية؛ فهم متّفقون على وجوده ودوره كأحد الحواس الباطنة في النفس. فشيخ الإشراق يصرِّح: «وما زاد به الحيوان على النبات، فهي القوى المدرِكة، وهي خمس

= مصدر، سابق، ج8، ص205؛ المؤلف نفسه، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج2، ص592.

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص205.

(2) المصدر نفسه، ج9، ص178.

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **شرح الهداية الأثيرية**، مصدر سابق، ص442.

باطنة وخمس ظاهرة؛ أمّا الخمس الظاهرة، فهي السمع والبصر والشم والذوق واللمس، وأمّا الباطنة، فهي الحس المشترك...»[1]. كما يورد ابن سينا كلامًا مشابهًا في أصل وجود الحس المشترك كأحد الحواس الباطنة للنفس، فيقول: «فهذه القِوى التي في باطن الحيوان، أعني الحسّ المشترك...»[2]

أمّا في ما يتعلق بدور الحس المشترك، فهو أيضًا مورد اتّفاق؛ إذ إنّ دور الحس المشترك عند الجميع هو اجتماعُ حاصلِ الصُّوَرِ المحسوسة المُتأدّية عبر الحواس الخمس الظاهرة. فقد ورد عن شيخ الإشراق قوله: «كما إنّ الحواس كلها ترجع إلى حاسة واحدة هي الحس المشترك، فجميع ذلك يرجع إلى النور المُدبِّر، أي قوة واحدة هي ذاته النورية الفياضة كذاتها»[3]. يتّفق الشيخ الإشراقي مع الشيرازي من جهتين: الجهة الأولى، وهي أصل دور الحس المشترك، الذي هو مجمع الحواس الظاهرة، أمّا الجهة الثانية، فهي أنّ الحس المشترك هو قوة نفسانية، تأخذ دور القابل، في حين أنّ النفس المدبِّرة النورية هي الفاعلة عبر قوة الحس المشترك.

أمّا ابن سينا، فقد ورد عنه المعنى عينه لجهة الدور، أمّا لجهة الفعل، فهو يختلف عن الشيخ الإشراقي والشيرازي في ذلك، لأنّ موقع

(1) شهاب الدين السهروردي، **مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق**، لا ط، مجمع بحوث الدراسات الثقافية، تهران، 1996م، ج2، ص269.

(2) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **عيون الحكمة**، لا ط، دار القلم، بيروت، 1990م، ص38.

(3) شهاب الدين السهروردي، **مجموعة مصنفات شيخ الإشراق**، مصدر سابق، ج2، ص269؛ محمد بن محمود الشهرزوري، **شرح حكمة الإشراق**، مصدر سابق، ص502-503.

القوى المُدرِكة عند ابن سينا، هو غيره عند الآخرَيْن. يقول ابن سينا: «إنّ القوة المدرِكة في الباطن، منها القوة التي تنبعث منها قوى الحواس، وتجتمع بتأديتها إليها، وتُسمّى الحسّ المشترك»[1]، ويقول في مورد آخر: «والمُشاهَدَةُ توجب أنْ يكون اشتمال النفس على الحواس الظاهرة بواسطة الحس المشترك»[2].

ذكر الشيرازي ثلاثة براهين لإثبات وجود الحس المشترك في كتابه، «الأسفار»، باب الإدراكات الباطنية، إلا أنّ أقواها هو البرهان الثالث بلسان الشيرازي نفسه: «الحجة الثالثة وهي أقوى الحجج، أنّ الإنسان يُدرِك صُوَرًا لا وجود لها في الخارج... كما يعرض للنائم في رؤياه... وكذلك التي يشاهدها أصحاب النفوس الشريفة كالأنبياء... وكذلك ضعفاء العقول... صورًا مناسبة لأحوالهم، إذًا فلتلك الصور وجود... وليس وجودها في الخارج، وإلا لرآها كل من كان سليم الحس، إذًا فتلك الأمور، وجودُها لمدرِك آخر غير العقلية... وغير الحس الظاهر... فبقي أنْ يكون المُدرِك لها قوة باطنة غيرِ العقل، وليس الخيال مُدرِكًا لها، لأنّ الخيال حافظ... فيبقى أنْ يكون المدرِك لها قوة أخرى هي الحسّ المشترك»[3].

نشير في هذا المجال إلى أمور:

أولاً: أثبت الشيرازي الحس المشترك من خلال الصُّورِ المتأتّية للنفس عبر قِوًى، هي غير القِوى الحسية.

---

(1) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **عيون الحكمة**، مصدر سابق، ص38.

(2) المؤلف نفسه، **المباحثات**، لا ط، بيدار، قم، 1992م، ص237.

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص209-210.

ثانيًا: أنّ الحس المشترك هو قوةُ قبولِ الصور، سواء الحسية أم غير الحسية.

ثالثًا: أنّ الحس المشترك هو غيرُ قوةِ الخيال، **فالأوّل** له قوة القبول للصور، أمّا **الثاني** فله قوة حفظ الصور. إذًا، «الحس المشترك غير الخيال بالمعنى لأنّ الحافظ غير القابل، والحفظ في كلّ شيء بقوة غير قوة القبول»[1]، وهو رأي ابن سينا الذي يتّفق فيه مع الشيرازي، الذي أكّد أنّ الخيال حافظ؛ إذ «مُدرِك الصّورِ يُسمّى الحس المشترك، وحافظها يسمّى الخيال»[2]، فقوة القبول للصور هي عمل الحس المشترك، أمّا قوة حفظها فهي عمل الخيال. ويضيف الشيرازي صفةً للحس المشترك، كونه جامعًا للإدراك المُتأدّي عبر الحواس، هي عدم انشغاله بحسٍّ عن آخر، حيث تكون الإدراكات بعين بعضها في فضاء البساطة والوحدة، لذا «فالحس المشترك آية، لا يشغله شأن عن شأن»[3]، بمعنى أنّ إدراكه لأمر مسموع، لا يحجبه في الوقت عينه عن إدراكه لأمرٍ مُبْصَر، كما لا يحجبه عن إدراكه للحكمِ بأحدهما على الآخر.

يُرتِّب الشيرازي القوى الحسية الظاهرة ترتيبًا تصاعديًّا، بحسب حركة التكامل الإدراكي التي تكون للنفس، حيث تبدأ هذه القوى بالظهور من الأكثر كثافةً، إلى الأقل كثافة، بحسب حاجة النوع الإنساني بالترقي؛ فكما إنّ الإدراكات تبدأ من مقام الأقل ضعفًا، وهو مقام

(1) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **عيون الحكمة**، مصدر سابق، ص38.
(2) هادي السبزواري، **تعليقات على الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، ص193.
(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج9، ص86.

التحقق بالإدراك الجزئي، إلى مقامات الأكثر قوة، بالتدرُّج الطولي، وهي مقامات الإدراك الكلي، فكذلك تكون القوى الإدراكية الحسية الظاهرة، حيث إنّها ليست في مرتبة واحدة؛ بل تبدأ النفس من المرتبة الأقل ضعفًا، صعودًا إلى المراتب الأعلى، فالأعلى، على أنّ مراتب الإدراك الخاصة بالقوى الحسية الظاهرية، هي مراتب الإدراك الجزئي فحسب، ولا شأن لها بالكليات البتّة؛ لذلك يورد الشيرازي: «أنّ أوّل ما يحدث من فيض العالَم الأعلى في الإنسان القوة الهيولانية... ثم التي بها يُدرِك الملموس... ثم التي بها يحس الطعوم، ثم التي يشعر بالروائح، وبعد اللامسة والذائقة والشامة، فاضت عليه قوة السمع والبصر»[1]، فالقوى متدرِّجة من الأدنى إلى الأعلى: اللامسة، فالذائقة، فالشّامة، فالسامعة، فالباصرة. فكما يكون التدرُّج في الإدراك من الأدنى إلى الأعلى، أي من الجزئي إلى الكلي، حيث الكلِّي العقلي أقوى وجودًا من الجزئي، كذلك يكون التدرّج في استخدام القوى الحسية بحسب الترقي، حيث تكون القوة اللاحقة أقوى وجودًا من القوة السابقة، بحيث تكون الباصرة أقوى من اللامِسة مثلاً.

يقول الشيرازي: «إنّ اللمس أوّل الحواس وأقدمها... ويشبه أنْ تكون الحاجة إلى اللمس لدفع المضرة أقوى»[2]، لذا، فاللامسة أوّل القوى الإدراكية، لا لتسلُّقها الأهمية الأولى بتحصيل الإدراك، وإنّما لدفع الضرر، وإنْ كانت هي بذاتها أوَّل قوى الإدراك؛ ثم إنّ «الذوق أعمّ

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج2، ص664.

(2) المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص159.

الخمس بعد اللّمس للحيوان، وهي أشبه القوى بها، فهو ثاني اللّمس لأنّه أيضًا شعور بما يلائم البدن»[1]، وذلك لضمان حفظ القوى الإدراكية الأولى، وبالتالي حفظ الأداة، التي هي الذوق، فالذائقة قوةٌ تُحصِّلُ نوعًا معينًا من الإدراك، والقوة الذائقة لاحقة القوى اللامسة، ذلك أنّ «الذوق مشروط باللمس»[2]. بعدها تتحقق النفس بالقوة الشامّة، بسبب أنها أكثر لطافة من الذوق، وأنّ الذوق ألطف من اللمس؛ فالترتيب من الأكثر كثافة، إلى الأقل كثافة، «فالشّم أيضًا يحصل بالمُماسة، فهذه القوة أيضًا شبيهة باللامسة»[3]؛ وعليه، تترتّب هذه القوى بحسب الحاجة إلى بعضها، فالتالي محتاجٌ إلى السابق، والسابق شرطٌ للتالي، كما إنّ التالي ألطف من السابق، والسابق أكثف من التالي؛ وبعد ذلك، تنشأ قوة السمع، وهي «عبارة عن إدراك الصوت»[4]، وأخيرًا تتحقق قوة البصر، التي هي ألطف الجميع، وأقربها إلى الفعل التجردي من الغير، لأنّ «الإبصار [يكون] بإنشاء صورة مماثلة له بقدرة الله من عالَم الملكوت النفساني، مجردة عن المادة الخارجية، حاضرة عند النفس المدرِكة، قائمة بها قيام الفعل بفاعله، لا قيام المقبول بقابله»[5].

إنّ للقوى الحسية الظاهرة، عند الشيرازي، خصائص عدّة:

أولاً: التأثّر والانفعال عن المواد الجسمانية الخارجية، ويكون ذلك من خلال وضعية معينة بين القوة والأمر المحسوس؛ إذ لا معنى

---

(1) المصدر نفسه، ص165.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص167.
(4) المصدرنفسه، ص169.
(5) المصدرنفسه، ص179-180.

لحصول الإدراك لولا هذه الوضعية: «إنّ الإحساس كالإبصار وغيره، هو عبارة عن تأثّر القِوى الحاسة من المؤثر الجسماني، وهو الأمر المحسوس الخارجي، فلا بد من علاقة وضعية بين مادة القوة الحاسة وذلك الأمر المحسوس... إذ لا علاقة بين أمرين لا اتصال بينهما وضعًا»[1].

ثانيًا: ليس للحواس إلا الإحساس، دون العلم، الذي هو شأن النفس. ومن هنا، كانت القوى هي القابل، والنفس هي الفاعل: «ليس للحواس إلا الإحساس فقط... فالحواس أو النفس الحساسة بما هي حساسة ليس لها علم... إنّما ذلك مما يُعرف بطريق التجربة، فهو شأن العقل أو النفس المتفكرة، وليس شأن الحس، ولا الخيال»[2]، فالعقل هو آلة الفهم والانتزاع والحصول للأشياء، وهو مسؤول عن تفكيك آليات الإدراك الحسي.

ثالثًا: أنّ القوى الحسية وآلاتها هي جنود مطيعة، منكسرة، مجبرة، كونها محبوسة في عالَم الطبيعة، خاضعة لإرادة النفس الفاعلة: «فجنود الحواس الخمس مطيعة في الخدمة من غير عصيان، مجبورة في فعلها، لكونها محبوسة في سجن هذا العالَم»[3]، أي عالَم الطبيعة.

(1) المصدر نفسه، ص199. ورد المعنى عينه عند الشيرازي في: (المصدر نفسه، ج3، ص498)، يقول: «إنّ الإدراكات الحسية يلزمها انفعال آلات الحواس، وحصول صور المحسوسات، سواء كانت في آلات الحواس كما هو المشهور وعليه الجمهور، أو عند النفس بواسطة مظهريتها، كما هو الحق، فهو إنّما يكون بسبب استعداد مادة الحاسّة له».

(2) المصدر نفسه، ج3، ص498.

(3) المؤلف نفسه، **إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين**، مصدر سابق، ص26.

2 ـ قوى الخيال: مراتبها وتقسيماتها عند الشيرازي

إنّ قوة الخيال هي إحدى القوى الباطنة للإدراك، التي ذكرها الحكماء جميعًا، كما ذكرها الشيرازي وعدّدها في أكثر من كتاب له منها: «الشواهد الربوبية» و«مفاتيح الغيب»، على أنّ عباراته في الأوّل كانت أكثر وضوحًا وبيانًا: «أمّا المدارك الباطنة وهي خمسة، ولكنها ثلاثة أقسام: مدرِك، وحافظ، ومتصرف. والقسم الأوّل إمّا مدرِك للصور، وإمّا مدرِك للمعاني، وكذا الثاني، إمّا حافظ للصور، وإمّا حافظ للمعاني، فمدرِك الصور يُسمّى الحس المشترك[1]، وحافظها يُسمّى الخيال... أمّا مدرِك المعاني والأحكام الجزئية فمنه الوهم... ومنه القوة الذاكرة والمسترجعة... تحفظ ما يدركه الوهم... والمتصرف[2] [3]. وبذلك تكون قوة الخيال هي قوة حفظ الصور، وهي جوهر مجرّد عن هذا العالَم، وهي من بعض درجات النفس، متوسطة بين درجة الحس ودرجة العقل[4]، وهي قوة يُقال لها المصوِّرة، حيث تحفظ بها الصور الموجودة في الباطن[5]. ويمكن تقسيم القِوى الإدراكيّة عند الشيرازي على الشكل الآتي:

---

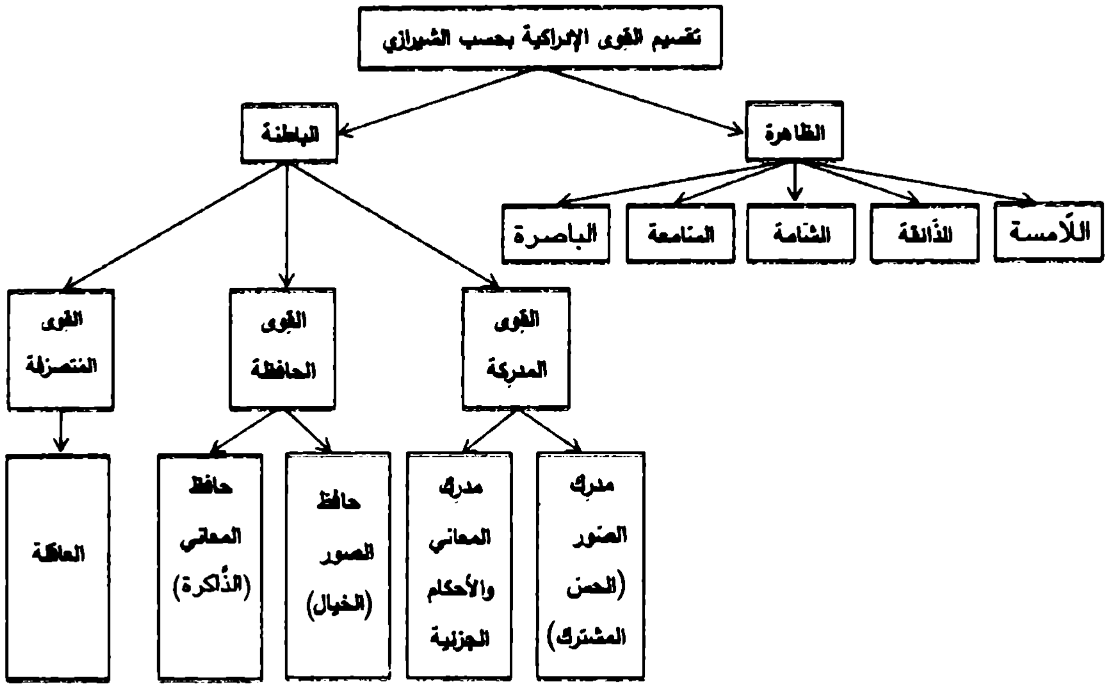
(1) وقد سبقت الإشارة إليه في الجزء السابق. (انظر: هذا الكتاب، ص311 وما بعدها).

(2) سوف تتم معالجة بقية القوى الباطنة في الأجزاء اللاحقة من البحث.

(3) هادي السبزواري، **تعليقات على الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، ص191-193.

(4) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص219.

(5) المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص211.



كما ذكر حكماء آخرون أمثال: ابن سينا وشيخ الإشراق هذه القوى الباطنة، حيث أورد ابن سينا أنّ هذه القوى هي: «الحس المشترك، والخيال، والوهم، والمتخيلة، والحافظة»[1]، كما ذكرها شيخ الإشراق بقوله: «أمّا الخمس الباطنة فهي: «الحس المشترك، والخيال، والمتخيلة، والوهم، والحافظة»[2]؛ والفرق بين تقسيم الشيرازي، وتقسيم كلٍّ من ابن سينا وشيخ الإشراق، هو إدخال الشيرازي القوة المتصرفة في التقسيم، في حين اعتبر كلٌّ من ابن سينا وشيخ الإشراق المتخيلة داخلة في التقسيم.

تختلف قوة الخيال عن الحسّ المشترك من عدة وجوه:

الأوّل: أنّ الحس المشترك هو قوةُ استعدادٍ وإمكانٍ لنقل العالَم

---

(1) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **عيون الحكمة**، مصدر سابق، ص38.

(2) شهاب الدين السهروردي، **مجموعة مصنفات شيخ الإشراق**، مصدر سابق، ج2، ص269.

الخارجي إلى مرآة النفس، لذا فهو ذو وجهين: وجه إلى الخارج، وآخر إلى الداخل، أمّا قوة الخيال فهي قوةُ حفظِ الصور، لا قبولها، وهي ذات وجه إلى الداخل، لذلك يورد الشيرازي: «أنّ الحس المشترك له قوة قبول الصور، والخيال له قوة حفظها، وقوة القبول غير قوة الحفظ»[1]؛ إذ رُبَّ صورة قُبلت، ولكن ليس بالضرورة تُحفظ، ذلك أنّ القبول منشؤه الإمكان والاستعداد، والحفظ منشؤه الوجوب والفعلية، لذا فهما حيثيتان متباينتان لذات الموضوع.

الثاني: أنّ الحس المشترك مَجْمَعُ التقاء الصور المحسوسة عبر الأدوات الظاهرة، وبالتالي، فالحس المشترك حاكم على المحسوسات، أمّا الخيال فغير حاكم؛ بل حافظٌ، «والشيء الواحد لا يكون حاكمًا وغير حاكمٍ»[2] من الجهة ذاتها.

الثالث: أنّ صُوَرَ المحسوسات قد تكون مُشاهدة، وقد تكون متخيلة، والمشاهدة غير التخيل، فالحس المشترك يشاهد تلك الصور، والخيال يتخيلها، لذا فهما قّوتان متباينتان[3].

يعتبر الشيرازي أنّ إهمال التباين بين الحسّ المشترك والخيال لا يمسّ الأصول الحكمية؛ فلو تمَّ اعتبارهما قوة باطنة واحدة لها جهة نقص، وجهة كمال، فلا إشكال في ذلك شرط أنّ يتم اعتبار هذه القوة «قوة جوهرية باطنية غير العقل، وغير الحس الظاهر، ولها عالَم آخر،

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص212.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص213.

غير عالَم العقل، وعالَم الطبيعة»[1]، إي أنّ المِلاك في المسألة اعتبارها قوة باطنية من عالَم المِثال، لها جهتان: جهة نقص واستعداد، وجهة كمال وفعلية.

إنّ لقوة الخيال مرتبة أخرى أرفع منها هي المتخيلة، وكلاهما من إقليم العالَم الأوسط[2]، أي من عالَم المِثال، ويُطلق أيضًا على المتخيّلة اسم المتصرِّفة. تتميز القوة المتخيلة بأنّها «من القوى التحريكية التي تتصرف في الصور الخيالية الموجودة في خزانة الخيال»[3]، وهي بذلك مقابل القوى الإدراكية، التي منها قوة الخيال، ويشتركان في قدرتهما على الخيال والتخيّل دون حضور المادة الخارجية نفسها. إنّ من وظائف القوة المتخيلة تركيب الصور المحسوسة، وتحليلها، وفصلها، دون أنْ يكون لهذه التركيبات واقع خارجي، لذا فهي متصرِّفة في الجزئيات على نحو مدهش وعظيم، كما إنّ من وظائفها إحضار الحدود الوسطى في البراهين العقلية. لذا فللقوة المتخيّلة أهمية كبيرة في عالَم الإدراكات، وهي سلاح ذو حدّين: فمن جهة قد تتصرف بالمعاني الجزئية على الوجه الصحيح، وقد توضع تحت تصرف القوة العاقلة الخيِّرة، الطالبة للحق، فتكون خلّاقة في إدراك الواقع الخارجي، والمعلوم بالذات؛ ومن جهة أخرى، قد تتصرف بالمعاني الجزئية على الوجه الباطل، وقد توضع تحت الواهمة، فتكون مصدرًا للابتعاد عن الحق وإصابة الواقع. يقول الشيرازي في هذه المسألة: «أما المتخيّلة، فتُسمّى مفكرة أيضًا

---

(1) المصدر نفسه، ص214.

(2) المؤلف نفسه، **إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين**، مصدر سابق، ص26.

(3) جوادي آملي، **نظرية المعرفة في القرآن**، مصدر سابق، ص245.

باعتبار استعمال الناطقة إيّاها في ترتيب الفكر ومقدماته... كما لنا أنْ نركّب الصُّوَرَ المحسوسة بعضها ببعض، ونفصلها بعضها عن بعض، لا على النحو الذي شاهدناه في الخارج... وأيضًا استخدام الوهم إيّاها [المتخيّلة] تصرّفٌ فيها»[1]، بمعنى أنّ لنا أنْ نضع قوة المتخيلة تحت تصرف الوهم، الذي لا يوصل إلى الواقع، أو أنْ نضعها تحت سلطة العقل النظري، فندرك الواقع.

نلفت في هذا السياق إلى أنّ ديكارت (R. Descartes) قال بحقيقة القوة المتخيلة في عالَم الفكر، بعد أنْ فرّق بين الإدراك الخيالي والإدراك الحسي، حيث اعتبر أنّ الإدراك الحسي هو أمرٌ غير الفكر، فذهب إلى: «أنّ نفس قوة المتخيّلة موجودة حقًّا، وهي تُشكّل جزءًا من فكري. أخيرًا، نفس «أنا» هي التي تتحسس أو تستعلم الأشياء المحسوسة عبر الحواس، وهذا غير ممكن الخطأ[2]؛ من الأفضل القول إنّ هذا ما يُسمّى الإدراك الحسي عندي، ولكن القول الأدق، هذا الشيء غير الفكر»[3]؛ وعليه، فهو يربط القوة المتخيلة بالفكر، في حين أنّ الإدراك الحسي هو أمرٌ غير الإدراك الفكري.

3 ـ قوى العقل والوهم بين الشيرازي وابن سينا

تشكّل قِوى العقل أعلى مراتب القِوى الإدراكية الباطنية للنفس

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص214.

(2) ليس المقصود هنا أنّ الحواس غير ممكنة الخطأ؛ بل المقصود أنّ نفسَ تحسّسِ واستعلامِ الأشياء المحسوسة هو غير ممكن الخطأ، بمعنى أنّه متيقن بوجود إدراك حسي.

(3) Rene Descartes, **Discourse on Method and Meditations on First Philosophy**, Opcit, p:66.

الناطقة، حيث رتّب الشيرازي القوى الباطنة في خمس قِوى هي: الحس المشترك، والخيال، والوهم، والذاكرة، والمُتصرِّفة؛ والمُتصرِّفة هي بمثابة القِوى العاقلة، حيث تعمل هذه القوى على «تركيب الصور بعضها ببعض، أو تركيب المعاني كذلك، أو تركيب أحد القبيلَيْن بالآخر، ولها العقل والإدراك»[1]، والقوى العاقلة هي ما يُنوِّع النوع الإنساني بالنطق، الذي هو من خواص الإنسان[2]، دون سائر الأنواع الحيوانية الأخرى، التي هي تمام الذات الإنسانية وأعلى مراتبها؛ إذ ليس تمام النوع الإنساني بخياله أو بحسّه[3]؛ وعندما يستكمل الإنسانُ نوعَه الجوهري، تتشكّل لديه بداية الحكمة النظرية التي يستكملها «بالقوة النظرية بحصول العمل التصوري والتصديقي»[4].

إنّ ابتداء مسيرة القِوى العاقلة هي بإدراك الكليات العقلية، وعندما تبدأ الكليات بالتشكّل، يُطلَقُ على النفس اسمَ الناطقة، حيث لمْ تكنْ كذلك من قبل، والشيرازي عندما يستخدم عبارة النفس الناطقة، فهو لا يقصد بها «القوة الجزئية التي يتأتّى بها الإنسان أنْ يتكلم بالأصوات والحروف بآلة اللسان؛ بل نروم بها إمام سائر القوى الباطنة والظاهرة في العالم النفساني، وخاصيتها رسم المعاني والصور العلمية في صحائف الملكوت»[5]، فالعقل وقِواه لهما السلطة على كلِّ إدراكٍ وصورةٍ ومعنًى

(1) هادي السبزواري، **تعليقات على الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، ص194.
(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج9، ص78.
(3) المصدر نفسه، ص86.
(4) المؤلف نفسه، **شرح الهداية الأثيرية**، مصدر سابق، ص7.
(5) المؤلف نفسه، **إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين**، مصدر سابق، ص45.

في فضاء النفس والذهن، سواء كانت هذه الصّورُ والمعاني حاصلة من الخارج، أم من داخل الذات الإنسانية، لذلك فإنّ حقيقة الإنسان ليست هذا العالَم الجسماني، وإنّما تكون بحسب مرتبة واحدة، وقوة واحدة هي قوتها الفكرية[1]؛ إذًا، القِوى العاقلة إمام وسلطان العلم والإدراك.

إنّ القوى العاقلة في الإنسان، بالنسبة إلى الشيرازي، تتّصل بعالَم العقل، الذي هو عالَم فسيح وكبير، وهو يمتدُّ بحجم الوجود، لأنّه في جوهره ذو مراتب، لذلك كان العلم كالوجود صيرورة متواصلة[2]، من الجزئي الحسّي، إلى الجزئي الخيالي، ثم إلى الكلي الأوّل، ثم إلى الكلّي الثاني؛ لذلك، فالصيرورة المتواصلة الذاتية للجوهر الإنساني، تأخذ بالتطوّر التدريجي داخل الإدراك الجزئي، وبين الإدراك الجزئي والإدراك الكلي، وداخل الإدراك الكلي؛ وبناء عليه، فالمعقولات الحاصلة للنفس الناطقة ليست في مرتبة واحدة؛ بل هي مترتّبة في مراتب، تشتدُّ، وتقوى بحسب فاعلية النفس، وقابلية قواها العقلية.

لذلك يجعل الشيرازي من المعقولات المُنتزعة عن المواد الخارجية في مرتبة، والمعقولات المنتزعة عن غير المواد في مرتبة أشد وأقوى، فهو يقول: «والصّورُ العقليةُ مُنتزعة عن المادة نزعًا تامًّا، هذا إذا كانت الصّورُ مأخوذة عن المواد، وأمّا ما كان بذاته عقلاً فلا يحتاج في تعقُّله إلى تجريد من هذه التجريدات، وهذه المعاني هي التي من شأن النفس أنْ تصير بها عالَمًا عقليًّا مُترتِّبًا فيها ترتيبًا عقليًّا، آخذًا من المبدإ الأوّل،

---

(1) المصدر نفسه، ص68.

(2) إدريس هاني، ما بعد الرشدية: ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ص262.

فيكون عالَمًا عقليًا مشرِقًا بنور العقل الأوّل»[1]، فالصّورُ العقليةُ تبدأ في أوّل درجاتها من الانتزاع التام عن المواد، ولكن بعد ذلك تشتدُّ وتقوى في المراتب بحسب القوى العقلية المتجردة، حيث يبلغ التجريد أشُدَّهُ عند اتصال النفس الناطقة بالمبدإ الأول، الذي هو مرتبة عالَم القدس، حيث تُشاهَد هناك المعقولات المجردة تجريدًا تامًّا بواسطة العيان والكشف، فحين «يصل الإنسانُ حدودَ المعرفةِ العقليةِ في مسار المعرفة العاموديّة، فمع معرفته للأمور العقلية يرى نفسه أمرًا ثابتًا، وواحدًا مجردًا عن الأمور الحسية والمادية، ومغايرًا لها، أي أنّه يرى نفسه مستقلًّا عن الأمور الطبيعية والمادية»[2].

تباينتِ الآراءُ بين ابن سينا والشيرازي في مسألة العقل من حيث تابعيّة قوة الوهم له، أو عدم تابعيّتها، على الرغم من اتّفاقهما على كون قوة الوهم من القوى الباطنة للنفس. فاعتبر ابن سينا الواهمةَ في قبالة القوى الحسية والخيالية، فيما اعتبر الشيرازي أنّها تابعة للعقل في مرتبة من مراتبه. فابن سينا يورد: «أنّ الخيال ليس بتخيُّل صورة إلا على نحوٍ ما من شأن الحس أنْ يؤدي إليه. وأمّا الوهم، فإنّه وإنِ استثبت معنًى غير محسوس، فلا يجرِّده إلا مُتعلِّقًا بصورة خيالية»[3]، فالقوة الواهمة مَرْتبةً أعلى من القوة الخيالية، لأنّ الخيال مُتأتٍّ عن الحس، والوهم متأتٍّ عن الخيال. فالتدرُّج حاصلٌ من العالَم المحسوس إلى الحس المشترك، ثم إلى الخيال، ثم إلى الوهم، حيث تندفع «الصورة المحسوسة من الحس

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص362.
(2) جوادي آملي، **نظرية المعرفة في القرآن**، مصدر سابق، ص291.
(3) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **عيون الحكمة**، مصدر سابق، ص42.

الظاهر إلى المشترك، إلى المصوِّر [وهو الخيال]، إلى الوهم، تصوُّرًا بعد تصوّر متكرر»[1]، لذلك لا تخطر القوة العقلية ببال الوهم، إلا باسمها من حيث هو مسموع[2]، لأنّ الوهم أمرٌ غير العقل. كما يختلف الخيال عن الوهم من جهة ثانية؛ إذ الخيال مُدرِكُ الصّوَرِ، أمّا الوهم فهو مُدرِكُ المعاني[3]، والفرقُ الرُّتبيُّ كبيرٌ بين الصورة والمعنى.

أمّا الشيرازي فيعتبر أنّ قوة الوهم تابعة لقوة العقل، وليست أمرًا مباينًا للعقل، أو الخيال، أو الحس، فهو يقول: «إنّ الواهمة عندنا ليست جوهرًا مباينًا للعقل والخيال والحس؛ بل هي تحصُّلٌ مُضاف إلى الخيال والحس، وكذا مدركات الواهمة [فهي] معقولات مُضافة إلى الأمور الجزئية الحسية والخيالية»[4]، فالإدراك الوهمي ليس نوعًا من الإدراك في قبال الحسيّ والخياليّ؛ وبعبارة أوضح، ليست الصورة الوهمية نوعًا آخر من الصور الإدراكية تقع في مقابل الصورة الحسية والخيالية والعقلية؛ بل هي الصورةِ العقلية نفسها المُضافة إلى الصورة الجزئية، لا الصورة العقلية المطلقة[5]. إنّ الصّورَ العقلية عند الشيرازي، ليست في مرتبة واحدة، وبهذا تترتب الصورة الوهمية في مرتبة دنيا من مراتب العقل، كونها مضافة إلى أمر جزئي.

---

(1) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **المباحثات**، مصدر سابق، ص318.

(2) المصدر نفسه، ص163.

(3) المؤلف نفسه، **الشفاء: قسم الطبيعيات**، لا ط، مكتبة آية الله المرعشي، قم، 1984م، ج2، ص148.

(4) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص217.

(5) عبد الرسول عُبوديَّت، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، ج2، ص276.

قد يرجع الاختلاف بين ابن سينا والشيرازي في هذه المسألة إلى طبيعة تقسيم العوالِم الوجودية المعرفية عند الشيرازي، وتابعيّة القِوى الإدراكية التي تحاذي هذه العوالِم،حيث قسّم الشيرازي العوالِم إلى ثلاثة: عالَم الطبيعة، وعالَم المِثال أو الخيال، وعالَم العقل، وعليه، تكون القِوى المحاذية ثلاثًا: قِوى الحس، وقِوى الخيال، وقوى العقل، وهو التقسيم الذي اعتمدناه في البحث في تقسيم مصادر أو عوالِم المعرفة، وفي تقسيم القوى والآلات الإدراكية، وبناءً عليه، لم نفرد جزءًا خاصًّ القوة الوهم، وإنّما أدخلناها في سياق بحث قِوى العقل هنا.

يقول الشيرازي: «واعلم أنّ الفرق بين الإدراك الوهمي والعقلي ليس بالذات؛ بل بأمر خارج عنه، وهو الإضافة إلى الجزئي وعدمها، فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع، كما إنّ العوالِم ثلاثة، والوهم كأنّه عقل ساقط عن مرتبته»[1]. والوهم ليس له ذات مُغايِرة للعقل؛ بل هو عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئي، «فالقوة العقلية المُتعلِّقة بالخيال هي الوهم، كما إنّ مُدرَكاتِه هي المعاني الكلية المضافة إلى الشخصيات الخيالية»[2]. وفي هذا الإطار يعتبر الشيرازي أنّ العقل والوهم هما من إقليم واحد، كما إنّ التصور والتخيل من إقليم واحد، مع فرق في المرتبة بين الإقليمين، فهو عندما يذكر القوى الباطنة يشير إلى أنّ: «التصور والتخيل هما من إقليم العالَم الأوسط، وأنّ الوهم والعقل هما من إقليم العالَم الآخر»[3].

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص361.

(2) المصدر نفسه، ج8، ص215- 216.

(3) المؤلف نفسه، **إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين**، مصدر سابق، ص26.

يُشار في هذا المقام إلى أنّ ابن سينا والشيرازي، على الرغم من اختلافهما في أمر الواهمة باستقلالها عن العقل، أو عدمه، إلا أنّهما يصفان القوة الواهمة بالوصف نفسه، لأنّها أمرٌ كليٌّ مضافٌ إلى جزئي؛ ويؤكّد ابن سينا، كما أسلفنا مع الشيرازي، أنّ «الوهم الذي يصحبه العقلُ حال توهّمه، ينال المعاني في المحسوسات عندما ينال الحس صورتَها من غير أنْ يكون شيء من تلك المعاني يُحس»[1]، فالوهم، إذًا، بحسب ابن سينا، أيضًا هو أمرٌ عقلي يضاف إلى جزئي، لأنّ المعاني الموجودة في المحسوسات، هي أمور كلية لا تُدرَك بالحس، وهو يُمثِّل لذلك: «مثل العداوة التي تُدرِكُها الشاةُ في صورة الذئب. . . حيث الحسُّ لا يدلها على شيء منها [أي معنى العداوة]»[2]، ولكنها في الوقت عينه، أدركتِ العداوةَ، حيث إنّ الحسَّ ليس هو ما يدلها عليها، «فإذن القوةُ التي بها تُدرِك [هي] قوةٌ أخرى تُسمّى الوهم»[3].

بقي أنْ نشير أخيرًا إلى القوة الخامسة من القوى الإدراكية الباطنة، وهي الحافظة أو الذاكرة، وهي مورد اتفاق بين الشيرازي وابن سينا. فكما إنّ الخيال قوةُ حفظٍ للحسّ المشترك عند إدراكه الصور، كذلك الحافظة أو الذاكرة فهي القوة الحافظة لمُدرَكات الوهم، التي هي المعاني، فحافظ الصّوَرِ يُسمّى خيالًا، وحافظ المعاني حافظة أو ذاكرة، يقول الشيرازي: «مُدرِك الصّوَرِ يُسمّى الحس المشترك، وحافظها يُسمّى

(1) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **الشفاء: قسم الطبيعيات**، مصدر سابق، ج2، ص163.
(2) المصدر نفسه، ص148.
(3) المصدر نفسه.

الخيال... أمّا مُدرِكُ المعاني والأحكام الجزئية، فمنه الوهم... ومنه القوة الذاكرة والمسترجعة، تحفظ ما يُدرِكه الوهم»[1]، والحافظة سميت ذاكرة لأنّ لها القدرة على الاستعادة.

يذكر ابن سينا المعنى عينه بأنّ: «الوهم تخدمه قوّتان: قوةٌ بعده، وقوةٌ قبله. فالقوة التي بعده هي القوة التي تحفظ ما أدّاه الوهم إليها، أي الذاكرة، والقوة التي قبله هي جميع القوى الحيوانية»[2]؛ وعليه، فالذاكرة هي حفظ المعاني التي أدّاها الوهم إليها، أمّا ما يحفظ الصور فهي القوة الخيالية: «فخزانةُ مُدرِكِ الحسِّ [أي الصّوَرِ] هي القوة الخيالية... وخزانةُ مُدرِكِ الوهم [أي المعاني] هي القوة التي تُسمّى الحافظة»[3].

4 ـ قوى القلب: تجاوز العقل الفكري لصالح العقل الذوقي عند الشيرازي

تشكّل القوى القلبية أرفع القِوى الإدراكية مرتبةً ووجودًا؛ إذ إنّ المعرفة التي تحصل للإنسان في هذه المرتبة هي المعرفة الشهودية، من خلال اتصال النفس الناطقة بعالَم القدس، الذي يُشكِّل مصدر المعرفة لديها. يتحقّق الإنسان في هذه المرتبة ببعض أسرار الدين وأطوار الشرع، الذي هو حدٌّ خارجٌ عن طور العقل الفكري، وداخلٌ في طور الولاية والنبوّة[4]؛ إذ الفرقُ كبيرٌ بين علوم أهل النظر والفكر، وبين علوم ذوي الأبصار[5]، أي البصيرة؛ فالعلوم الأولى هي علومٌ مُشاهِدَةٌ للحقائق

---

(1) هادي السبزواري، **تعليقات على الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، ص191-192.

(2) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **الشفاء: قسم الطبيعيات**، مصدر سابق، ج2، ص41.

(3) المصدر نفسه، ص148.

(4) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق، ج1، ص23.

(5) المصدر نفسه.

من بعيد، أمّا العلوم الثانية فهي علومٌ مُشاهِدَةٌ للحقائق من قريب. إنّ القلب هو أحد القوى والأدوات الإدراكية للنفس الناطقة، عبر اتصالها بعالَم القدس، الأمر الذي يؤكِّده الشيرازي في منهجه الخاص بالمعرفة، فالقلب «أداة معرفية لدى العرفاء في قبال العقل لدى الفلاسفة، كما ويكون الكشف والمشاهدة أداة تلقٍّ واستلهام في قبالة البرهنة والتفكير»[1].

فقوّة القلب هي البصيرة التي ترى حقائق الأشياء وبواطنها، وكلّما ازدادت نورًا من نور القدس، تهتدي إلى الحق، حيث تحصل للعارِف صاحب البصيرة ما نسمّيه القوة القدسية[2]، على أنّ بدايات البصيرة تكون بتحصيل القوة العاقلة النظرية، حيث العقل والتعقّل لا يتوقفان عند البُعد البرهاني؛ بل يتجاوزانه لطور أسمى، هو فوق طور العلم الحصولي وأعمق منه، دون أنْ تحصل المفارَقةُ الجوهرية بين الطورين، بل يكونان في وحدة وجودية جدليّة بين الفكر والقلب، ذات مراتب وجودية، بعضها شديد وقوي، وبعضها الآخر أشد وأقوى. وعندما يُقال بلغة العرفان والتصوف إنّ العقل بإمكانه الوصول إلى الحقيقة، فليس معنى العقل هنا هوالعقل الحصولي، إنّما العقلِ القلبي الذوقي؛ ومن هنا كان التعريف السقراطي للعقل تعريفًا مُجتزأً، ويُمهِّد للقول بالثنائية الجوهرية، الأمر الذي سار عليه الحكماء المشّاؤون في العهود الإسلامية. أمّا الشيرازي وأهل الصوفية، فهم يقولون بالوحدة الجوهرية للإنسان.

---

(1) يحيى محمد، **مدخل إلى فهم الإسلام**، مصدر سابق، ص226.

(2) عبد الرزاق القاشاني، **اصطلاحات الصوفية**، تعليق: موفق فوزي الجبر، ط1، دار الحكمة، دمشق، 1415هـ/ 1995م، ص19.

فالعقل الذوقي هو عقل متجاوِزٌ للعقل الفكري، والتجاوُزُ هنا بالمعنى الإيجابي، لا السلبي، بمعنى أنّ التجاوُزَ قائمٌ على استهلاك واستنفاد العقل الحصولي، وتحقيق الاستفادة القصوى منه، كمنطلق لتكميل الصيرورة الإدراكية الوجودية، وليس بمعنى الرافض له. وبهذا المنطق ترتفع الثنائية الجوهرية، ويستكمل الإنسانُ طَوْرَهُ الصعودي، حيث تأخذ قوى القلب والبصيرة بالاتساع، حتى تبلغ مراحلها النهائية، وهي تحقّق الإنسان الكامل بحقيقة البرزخية الجامعة للإمكان والوجوب، حيث قلب الإنسان الكامل هو هذا البرزخ[1]، وعندها يتحقق للقلب ما يُسمّيه أهل الصوفية السجود القلبي، الذي يفنى فيه العبد بالحق عند شهوده إيّاه بحيث لا يشغله ولا يصرفه عنه استعمال الجوارح[2]؛ بل يكون مُهيمِنًا عليها تحت سقف وحدة النفس الجامعة لقواها الإدراكية والتحريكية، لأنّ «للإنسان نفسًا واحدة فقط والتي تُشكِّل صورتَه النوعية نفسها»[3].

(1) المصدر نفسه، ص42.
(2) المصدر نفسه، ص40.
(3) جوادي آملي، **نظرية المعرفة في القرآن**، مصدر سابق، ص247.

الفصل الثالث

تقييم المعرفة ومِلاك الصدق: الوحدة الوجودية الخالصة بين الذات والموضوع في منهج ملّا صدرا

تُشكِّل مناهج تقييم المعرفة عُمدة الأبحاث في علم المعرفة لِما لها من الآثار والنتائج المترتبة عليها في العلاقة بين الذات والموضوع، أو بين الإدراك الحاصل لدى النفس والواقع الخارجي؛ وهي الأمر الفاصل في تبلور المدارس المعرفية المختلفة، التي يمكن تناولها في مستويَيْن اثنين: أصل حكاية المفاهيم عن الخارج، والعلاقة بين الذات والموضوع.

المستوى الأول: أصل حكاية المفاهيم عن الخارج

يتجلّى هذا المستوى بالإجابة عن السؤال المركزي: هل للإدراك أو المفاهيم قابليّة الحكاية عن الواقع الخارجي، أم لا؟ تتنوع الإجابات وتختلف بين نظريّتين أساسيّتين:

الأولى: وهي النظرية التي سادت بين الفلاسفة على مدى التاريخ الفكري الإنساني بين قائل بإمكانية تحصيل الواقع وإدراكه، وتمييز الحقائق فيه من الأوهام، وآخر قائل بإنكار ذلك مطلقًا، وثالث قائل بالشك في تلك الإمكانية.

الثانية: وهي النظرية التي ذهبت في مسألة حكاية المفاهيم عن الواقع في اتّجاهٍ آخر؛ إذ لمْ يكنْ مبدأُ أصلِ حكاية المفاهيم عن الواقع الخارجي هو موضوع البحث، ولمْ يكنْ إدراك حقيقة الموضوع الخارجي هو أصلاً ومُنطلقًا للبحث حوله.

ينقسم أصحاب النظرية الأولى إلى ثلاثة مذاهب:

المذهب الأوّل: مذهب العقل.

المذهب الثاني: مذهب السفسطة.

المذهب الثالث: مذهب الشك.

أمّا مذهب العقل، فقد بدأ مع سقراط (Socrates) وأرسطو (Aristotle) وأفلاطون (Plato)، والفلاسفة المسلمين، وبعض فلاسفة أوروبا أمثال: ديكارت (R. Descartes) وكانط (I. Kant) وغيرهما. حاول أصحاب هذا المذهب إثبات منهج يقيني قائم على قدرة الإنسان على كشف الموضوع الخارجي للمعرفة، على الرغم من تباين هؤلاء العقليّين فيكيفية الكشف عنه. يتجلّى هذا المذهب في أنّ «وراء النفس والنفسانيّات، موضوعات واقعية، وأنّ الإنسان قادر على التعرّف عليها تعرُّفًا كاملاً على حدٍّ يصح أنْ يُقال معه، إنّ الموجود في الخارج هو بعينه الحاصل في الذهن، والتفاوت بين الوجودَيْن هو في كيفية الظهور والوجود»(1). إذ العُمدة هو في العلاقة بين الذات والموضوع، وإمكانية الذات بتحصيل اليقين العقلي بالموضوع، مع اختلاف مراتب اليقين، خصوصًا عند العقليِّين الغربيّين، الذين اعتبروا أنّ الذهن يُدرِك الأشياء الخارجية بواسطة الأدوات، مع تدخّلٍ ذاتيٍّ للفكر وللذهن في الواقع عَبْرَ المعارف القَبْلية الذاتية المحضة للفكر الإنساني، كما عند ديكارت (R.

---

(1) جعفر السبحاني، **نظرية المعرفة**، مصدر سابق، ص75- 76.

(Descartes) وكانط (I. Kant). والشاهد في المسألة أنّ هؤلاء العقليّين الغربيّين قالوا بتحصيل المعرفة اليقينية في مرتبة من مراتبها، وإنْ أدخلوا عليها العوامل الذاتية.

يتجلّى حال الفلاسفة العقليّين في الغرب في هذه المسألة في اعتبار الفلسفة عندهم «نظامًا معرفيًّا، ترى في نفسها محاولة لإثبات أو إبطال مزاعم معرفية، ينتجها العلم، أو الأخلاق، أو الفن، أو الدين، وهي تبغي أنْ تقوم بهذه المهمة على أساس فهمها الخاص لطبيعة المعرفة والعقل... فإنّ فهم إمكانية وطبيعة المعرفة معناه فهم الطريقة التي بفضلها يتمكن العقل من أنْ يُنشئ مثل أشكال التمثيل... وما همُّ الفلسفة المركزي إلا أنْ تكون نظرية تمثيلية عامة»[1]، أي أنْ تكون الفلسفةُ نظريةً في الكشف عن الموضوع الخارجي، وهو الأمر الذي تجلّى في القرن التاسع عشر ميلادي، مع الكانطيّين الجدد، حيث تعززت فكرة كون الفلسفة نظامًا تأسيسيًّا، يؤسِّس مزاعم المعرفة[2].

أمّا مذهب السفسطة، فهو أيضًا له امتداد منذ عصور اليونان حتى العصور الحديثة، ومجمل قولهم إنّهم لا يعترفون بالواقعيات الخارجية، أي أنّهم لا يقيمون وزنًا للموضوع، فضلاً عن الذات؛ وغاية ما يعترفون به هو وجودهم، وذهنهم، وذهنياتهم[3].

أمّا مذهب الشك، فهو المذهب الذي لم يوافق قول العقليّين من جهة، ولا قول السفسطائيّين من جهة أخرى؛ بل ذهب إلى إثبات الذات

---

(1) Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of the Nature**, Princeton University, New Jersey, 1980, p:3.

(2) Ibid, p:4.

(3) جعفر السبحاني، **نظرية المعرفة**، مصدر سابق، ص59.

والموضوع معًا، ولكن في وسطية زادت الأمور تعقيدًا، فهم قد قبلوا بأنّ للواقعيات وجودًا لا يمكن إنكاره، كما قبلوا بالإنسان موجودًا له صفة الحكاية والإدراك، ولكن الإشكالية لديهم تعلقت بأدوات الإدراك التي تدرك الواقعيات؛ إذ الأدوات التي يتوصل بها الإنسان إلى إدراك الواقعيات، محصورة بالحس والعقل، وقد ثبت عندهم أنّ الحس والعقل هما خاطئان، وليس ثمة طريق أو كيفية تُمكِّنُ الإنسان من أنْ يُميّز خطأ الحس والعقل من صوابهما[1].

أمّا النظرية الثانية المتعلقة بمبدإ أصل حكاية المفاهيم عن الخارج، فقد تمثّلت كما قلنا، في بحث المسألة من زاوية أخرى، بعيدة عن الذات والموضوع والعلاقة بينهما. وهي النظرية التي أخذ بها البراغماتيّون[2]، التي بدأت مع وليام جيمس (William James)[3] في عصر الحداثة، وتفاعلت وتطوّرت كثيرًا، وأخذت شكلاً متقدمًا في عصر ما بعد الحداثة، ويُعتبر ريتشارد رورتي (Richard Rorty)[4] أحد

---

(1) المصدر نفسه، ص165.

(2) وهو المذهب الذرائعي.

(3) وليام جيمس: (William James) عالِم نفساني، وفيلسوف براغماتي، أي ذرائعي (1842- 1915م). الحقيقة لديه أنّ: «المبدأ هو الفائدة. فما هو مفيد أو ناجح أو نافع هو الحق». فليس المهم «هو إعطاء نسخة عن الواقع؛ بل المهم هو أنْ نجد في الفكرة دليلاً للتحرك وسط الواقع». وفي مجال العقل والفكر، «فما هو مفيد للفكر، ما يزوّدنا بالشعور بالمعقولية، وهو شعور الراحة والسلام». والتجربة الدينية «ما دامت تقدم لنفوسنا الطمأنينة والسعادة والسلام، فينبغي أنْ نعدّها حقيقة». والعبرة فيها أنّها مفيدة، ونافعة من الناحية العملية. (انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، ج1، ص447- 449).

(4) ريتشارد رورتي (Richard Rorty) (1931- 2007م): فيلسوف أميركي، براغماتي، ما بعد تحليلي، عمل في جامعات: Princeton, Virginia, and Stanford ينكر =

روادها الآن. فأصل المبدإ لدى المذهب الذرائعي ليس إدراك الواقع كما هو على الشكل اليقيني، أو النسبي، أو المِثالي، فهو خارجُ هذه الصورة بالتمام، وليس إيجاد نظام فلسفي معرفي تمثيلي هدفه إثبات، أو إبطال مزاعم معرفية تُشكِّل تمثّلات للواقع، إنّما المبدأ أو المُحرِّك للحقيقة هو الفائدة أو المنفعة العملية، فريتشارد رورتي (R. Rorty) يعلن في عصر ما بعد الحداثة: «آنَ الأوان للتوقف عن إلقاء الأنظمة، والانخراط في عمل تفريق «المعطى» عن الإضافات الذاتية التي ينشئها العقل»[1]، فالمنهج المعرفي لإدراك الحقيقة يجب إبعاده عن كل المنظومات التقليدية التي يُحيكُها العقل بفعل إضافاته للواقع، سواء كانت كانطية أم ديكارتية، أو غيرها حيث العالَم لم يَعُدْ أسير التقليد القائل بالتماس الواقع، وموضوعية العلم، ولم تعُد الحقيقة أمرًا ساكنًا؛ بل مُتحرِّك بالتجربة، على أنّ التجربة هنا، ليست التجربة العلمية أو الحسية، إنّما هي التجربة الاجتماعية، ومحاكاة المنفعة العامة للوجود الإنساني الاجتماعي، حيث كل ما هو نافع ومفيد هو الحق؛ لذلك ارتبط الصدق في مذهب الذرائعية بالمنفعة، وإبعاد الميتافيزيقا بكل أشكالها، حيث إنّ «الحديث عن كائنات عقلية هو حديث عن نزعات سلوكية»[2]، وفي هذا القول رفضٌ للعقل من حيث قدرته على بناء معرفة راسخة ثابتة.

= المناهج الفسلفية التمثيلية القائمة على مبدإ «مرآة الطبيعة». هو من رواد البراغماتية الجديدة، القائمة على المنفعة والعقد الاجتماعي بفعل التجربة الاجتماعية الحسية. رفض العقل الفلسفي الكلي اليقيني الكانطي، ودمج بين البراغماتية والطبيعانية، التي تتخذ من العلم أداة لليبرالية. أشهر كتبه وأهمها، هو الكتاب الذي اتخذناه مرجعًا في هذا البحث وهو «Philosophy and the Mirror of the Nature»، أي ما تعريبه: «الفلسفة ومرآة الطبيعة». (انظر: موقع ويكيبيديا: www.wikipedia.org).

(1) Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of the Nature**, Opcit, p:133.

(2) Ibid, p:17.

تهدف ذرائعيّة ما بعد الحداثة إلى هدم الفكر القائم على العقل، بوصفه شيئًا يوجب على الإنسان المتفلسف أنْ تكون له وجهة نظر فلسفية حول هذا العقل[1]. فهدم العقل يعني إسقاط كلّ ما توحيه كلمة العقل بالمعنى الفلسفي والمعرفي للكلمة؛ وعليه، تسقط كلُّ الأفكار الكلية الثابتة، والراسخة، لصالح التفكيك والتجزئة. كما يسقط مبدأ المرجع الواحد، الذي تتمركز حوله المنهجية المحددة، لصالح التعددية اللامنهجية المركزية، فلا معنى للمرجعية أو المرجعيات المتمركزة في ملاك التقييم المعرفي. وهذا يعني بالضرورة التفلُّت والتحرّر من الحتمية بفعل المركزية المعرفية التمثيلية، والتحقق باللاحتمية، التي تعني عدم التنبؤ بمسارات المعرفة، ومناهجها، ونتائجها المسبقة. وبالتالي التحرّر مما سمّاها الفلاسفة عبر القرون السابقة «المنظومة» لصالح «اللامنظومة».

المستوى الثاني: العلاقة بين الذات والموضوع

تنبع أهمية البحث في العلاقة بين الذات والموضوع من النتائج المُترتّبة على الكيفية التي تقوم في العلاقة بينهما، كما إنّها تشير إلى المنظومة الفكرية التي تتبنّاها المدرسة الفلسفية المعنية. لقد سادت الثنائية بين الذات والموضوع في العقل الإسلامي والغربي على السواء، حيث تجلّت الثنائية السينوية في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي في المنظومة الفكرية للفلاسفة كافة، إلى أنْ جاءت النوبة إلى الصوفيّين والعرفاء، ولكن بقيت هذه الثنائية حاكمة، حتى عصر الشيرازي، الذي عالجها معالجة جذرية، ووضع الأسس العقلية الواضحة للوحدة القائمة

(1) Ibid, p:7.

بين الذات والموضوع، أو فَقُلْ حتى عالج مسألة الثنائية القائمة بين الجوهر النفساني، والجوهر الجسماني، وجعل الإنسان بكلِّه في جوهر واحد، خلافًا للفكر السينوي الذي كان حاكمًا وفاعلاً في العقل الإسلامي. لمْ تكنْ حكمة الشيرازي إحياءً للسينوية من هذه الجهة؛ بل طوّرت ذلك إلى حقيقة واضحة هي وحدة الذات والموضوع، التي كانت الخطوة الأخيرة نحو الوحدة الخالصة[1]؛ ولم يفرِّق الفلاسفة بين ما هو ماهية وما هو موجود، كما فعل الشيرازي، الذي انطوت فلسفته على ثورة في الوجود، حيث قَلَبَ مركز الاهتمام من الماهية إلى الوجود.

إنّ التفكيك بين الذات والموضوع هو تفكيك بين الإنسان والعالَم الخارجي، بين الذهن والعين؛ لقد مارس هذا التفكيكَ جمهورُ الحكماءِ الإسلاميّين، كما فعل بعضُ العقليّين الغربيّين؛ وما مقولات كانط (I. Kant)، وقَبْليات ديكارت (R. Descartes) إلا تعبيرًا واضحًا عن هذا التفكيك بين ما هو ذاتي، وما هو موضوعي. أمّا الشيرازي، الذي ربط بين الذات والموضوع، فلا يمكن الاكتفاء معه بمعالجة قيمة المعرفة انطلاقًا من أصل حكاية المفاهيم عن الخارج؛ بل تُشكِّل هذه المعالجةُ إحدى مراتب معالجته للمعرفة عمومًا، وهي المعرفة الحصولية المفهومية بما هي حكاية عن الموضوع، أمّا في ما يتعلق بقيمة المعرفة عنده من حيث الوحدة الخالصة بين الذات والموضوع، فيتم تناولها وجوديًا، وليس معرفيًا. وهذه المعالجة هي من نتائج قوله في مسألة «اتحاد العاقل والمعقول»، ومسألة «حقيقة العلم»، ومسألة «الوجود

(1) محمد إقبال، **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، ترجمة: حسن محمود الشافعي ومحمد السعيد جمال الدين، ط1، الدار الفنية للنشر والتوزيع، لا مكان، 1989م، ص128.

الذهني». وبناءً عليه، فالواقعية الذاتية للمدرِك هي في عين الواقعية الموضوعية الكلية للوجود، إلا أنّهما تختلفان في المرتبة: مرتبة الوجود الذهني، أي الذات، ومرتبة الوجود الخارجي، أي الموضوع. فلا تفكيك بين الذات والموضوع؛ بل ربطٌ وجوديٌّ اتصالي حقيقي، يتمتع بالتفكيك بين الذاتي والموضوعي فقط في عالم الاعتبار والذهن.

1 ـ دور الحس والعقل: مقارنة بين الشيرازي وديكارت والتجريبيّين

إنّ البحث في تقييم المعرفة هو بحث في حدودها، كما إنّه بحث في قدرة الأدوات والقوى الإدراكية على المدى المعرفي التي يمكن أنْ تصل إليه النفس الإنسانية. بلغ الفلاسفة المسلمون عمومًا، والشيرازي خصوصًا، في هذا الإطار، مدًى واسعًا في تفصيل هذا الموضوع، على الرغم من أنّ الأسبقية التاريخية في نشوء علم المعرفة يعود لفلاسفة أوروبا الحديثة، لأنّهم بحثوا في أساس العلوم، ولم يقتصروا في بحثهم على الفلسفة بما هي علم وجود، بمعناها الأنطولوجي، الأمر الذي استغرق فيه الفلاسفة المسلمون استغراقًا كبيرًا؛ فقد رأى فلاسفة الغرب «أنّ جوهر الفلسفة هو نظرية المعرفة، وهي نظرية تختلف عن العلوم لأنّها أساسها... غير أنّها لم تحقّق وعيًا ذاتيًّا إلى أنْ جاء كانط (I. Kant) الذي عمل على تحويل الفكرة القديمة عن الفلسفة، بما هي ميتافيزيقا أمٌّ للعلوم لاهتمامها بما هو أكثر كليةً، إلى فكرة النظام الأكثر أساسية، ولم تعد الفلسفةُ أوليّةً بمعنى العليا، وإنّما بمعنى الأساسية»[1]. لقد اهتمّ الفلاسفة المسلمون بعلم المعرفة كجزء من الأبحاث الفلسفية

---

(1) Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of the Nature**, Opcit, p:132.

بالمعنى الأنطولوجي للكلمة، ولم يؤسّسوا علمًا مُستقلًّا تحت عنوان: «علم المعرفة»، لذلك نعثر على أبحاث علم المعرفة في الفلسفة الإسلامية ضمن أبحاث الإدراك، والنفس وقواها وأفعالها، وما يرتبط بها من مسائل لصيقة بالعلم الذي أسّسه الغربيّون لاحقًا تحت عنوان «علم المعرفة»، حيث تبعهم بعد ذلك الإسلاميون.

تميزت الفلسفة الإسلامية، من منظور علم المعرفة، في بحث مسائل الحس والعقل ودورهما في حدود المعرفة، وفصّلوا في ذلك وأبدعوا، حيث فرّقوا في تقييم المعرفة بين مسائل التصور ومسائل التصديق، الأمر الذي لمْ يأخذ الاهتمام الواسع في الفلسفة الغربية؛ إذ إنّ كثيرًا من الشبهات كان مصدرها عدم التمييز بين التصور والتصديق.

ينظر الشيرازي إلى دور الحس نظرة إيجابية، مُعترِفًا بأهميّة الحس في إدراك الحقيقة، فقد ذكر غير مرة في كتبه: «من فَقَدَ حسًّا، فقدْ فَقَدَ علمًا»[1]، على أنّ مجال الإدراك الحسي هو الإدراك الجزئي التصوري، الذي يُشكِّلُ نقطة البداية للنفس للتحقق بالإدراك: «النفس في أوّل نشأتها [هي] في درجة الحواس»[2]. فالحاجة إلى الحواس في البدايات التصورية الجزئية أمرٌ حيويٌّ وضروريٌّ لتكامل السير العلمي للنفس، لأنّ «إحدى غايات الحواس أنْ نحتاج إليها. . .فحاجة النفس لهذه الحواس من جهة أنّها في أوّل تكوينها هي في غاية النقصان، وبالقوة، وخالية من

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج2، ص594؛ انظر أيضًا: ج1، ص173؛ المؤلف نفسه، **إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين**، مصدر سابق، ص40.

(2) المؤلف نفسه، **إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين**، مصدر سابق، ص40.

جميع العلوم»[1]. إنّ من خصائص هذه المرتبة الإدراكية أنّها جزئية لا تتجاوز الموضوع الواحد، وتتعلّق بما يقع في مرمى الحس وسلطانه، دون الخارج عنه، حيث يقف الحس عند الأعراض والكيفيات الظاهرية للأجسام[2]، كما إنّ من خصائص هذه المرتبة أنّها لا تؤدي إلى تحصيل العلم واليقين، لأنّ الحس يعطي تصوّرًا فقط[3]، وبالتحديد تصوّرًا جزئيًا، لا كليًا، ولا شأن له بالتصديقات.

أمّا دور العقل فواسعٌ وكبير، حتى في المحسوسات الجزئية، حيث تفعل القوةُ العاقِلة في المحسوس عملًا يجعله محسوسًا[4]، فالعقل هو من يُقرِّر مرتبة الإدراك، ويجعلها مرتبةً حسية جزئية، أو مرتبة عقلية كلية؛ إذ إنّ العقل هو الحاكم حتى في الإدراك الحسي الجزئي، وإنْ كان هو بذاته يتجاوز إلى المراتب العالية. ونشير في هذا المجال إلى أنّ العلاقة التي تحكم الحسَّ والعقلَ علاقةٌ طوليةٌ في الوجود، فالحس أضعف مرتبةً ووجودًا، فيما العقل أقوى مرتبة ووجودًا، وقد نقل الشيرازي كلامًا لطيفًا بهذا المعنى في كتابه: «الشواهد الربوبية»[5] عن أثولوجيا: «إنّ هذه الحسائس عقول ضعيفة، وتلك العقول حسائس قوية»[6].

إنّ حاكمية العقل على الحس نجدها أيضًا عند ديكارت (R.

---

(1) شهرام بازوكي، **المعرفة العرفانية عند الملا صدرا**، مصدر سابق، ص45.

(2) جعفر السبحاني، **نظرية المعرفة**، مصدر سابق، ص199.

(3) جوادي آملي، **نظرية المعرفة في القرآن**، مصدر سابق، ص127.

(4) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج2، ص610.

(5) المؤلف نفسه، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، مصدر سابق، ص167.

(6) أفلوطين، **أثولوجيا**، لا ط، بيدار، قم، 1991م، ص147.

(Descartes) عندما يقول: «لا شك أنّ ما أعتقدُه قد أتاني من الحواس مباشرة أو عبرها، على أنّ المُلاحَظ أنّ الحواس تخدع أحيانًا. والجدير ذكره أنّ التدبر يدعونا إلى عدم الثقة التامة بالأمر الذي يخدعنا ولو لمرة واحدة، بيد أنّ الحواس تخدعنا بعض الأحيان»[1]، وبناءً على كلام ديكارت (R. Descartes) فالحواس مصدرٌ للمعرفة، ولكن لا يمكن الثقة المطلقة بها، فكيف يكون الحل عندها؟ يجيب ديكارت عن هذا السؤال: «لذلك ما أعتقدُ أنّني شاهدتُه بالعين، أدركُه بقوة الإدراك وحدها، والتي هي شأن عقلي عندي»[2]. إنّ للشيرازي كلامًا قريبًا ممّا أوردناه عن ديكارت في مسألة العقل وحاكميّته على الحس، لأنّ الحسَّ مصدرُ الشبهات والأخطاء، فهو لا يتمتّع بما يمتلك من الأدوات والقِوى بالحصانة الذاتية عن الزلل، فلا بدّ له من حارس وسلطة تعطيه الحصانة، الأمر الذي يؤكده الشيرازي بقوله: «إنّ كلًّ من اعتمد على إدراك الحواس، التي هي مثار الغلط والالتباس... لن ينال سوى كِلال البصر، واضمحلال العين والأذن، وملل الطبع وزوال العقل، واختلال الفكر»[3].

عندما ننتقل من التصور الجزئي إلى التصور الكلي، لن نجد للحسِّ وأدواته مكانًا في هذا العالَم الكلّي، الذي هو شأن العقل فقط، حيث تُشكِّل الأفراد الجزئية شرطًا في البداية، وعقبة في النهاية، لأنّ الانتقال من التصور الجزئي إلى التصور الكلي هو نهاية عالَم الجسمانيات في

---

(1) Rene Descartes, **Discourse on Method and Meditations on First Philosophy**, Opcit, p:60.

(2) Ibid, p:68.

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **رسالة الأصول الثلاثة**، مصدر سابق، ص176.

الكمال الحسي، وبداية الفطرة العقلية[1]؛ إذ تبدأ المعرفة العقلية الكلية التصورية بالتشكّل، بعد مشاهدة الأفراد المتماثلة بعيدًا عن إطار الزمان والمكان والجهة، كتصور الإنسان الكلي، لهذا يقول الشيرازي: «إنّ النفس إنّما تعرف الحقائق الكلية [التصورات الكلية] مِنْ أعداد الجزئيات بوسيلة إدراك الحواس، لأنّ النفس في أوّل نشأتها في درجة الحواس»[2]، ولكن بعد هذه النشأة تتحرّر النفس من الحواس، وتصبح في نشأة التصور الكلي، حيث تتجاوز الحواجز الحسية أمام التكامل العلمي؛ إذ «إنّ هذه الحواس، وإنْ تكن حاجةً بوجه... فهي حجاب للطريق بوجه آخر»[3]، وأنّ الحاجة إليها هي «لأجل العلوم العقلية المنتزعة منها...فانظر إلى ترتيب حكمة الله في خلق الحواس الخمس، التي هي آلة الإدراك»[4].

إنّ من خصائص العقل في مرتبة التصور الكلّي، المُتجاوِز للحس، تصنيفَ الموجودات وترتيبها، وتأليفها، تحت مفاهيم كلية، حيث يستخدم العقلُ قِواه التحليليّة والتركيبيّة والتجريديّة بعيدًا عن تأثير الحواس والموجودات الخارجية، لأنّ صنع المفاهيم الكلية التصورية يكون أيضًا في مجال الكليات والمفاهيم التصورية التي ليس لها مصداق في الخارج تنطبق عليه، وإنْ كان العقلُ لا يستغني عن ملاحظة الخارج في صنعها وإبداعها. وإذا قلنا إنّها ليس لها مصداق في الخارج، فهذا لا

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج2، ص605.

(2) المؤلف نفسه، **إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين**، مصدر سابق، ص40.

(3) المؤلف نفسه، **رسالة الأصول الثلاثة**، مصدر سابق، ص175.

(4) المؤلف نفسه، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج2، ص591.

يعني أنْ ليس لها منشأُ انتزاع، الذي يكون في مثل هذه الحالات هو الفضاء الذهني، والذي يُشكِّل لها الأرضية الصالحة لانتزاع هذا النوع من الكليات التصورية.

فإذا كان للحواس دورٌ في عالَم التصورات، فلا دور لها في عالَم التصديقات والقضايا، الذي هو عالَمٌ عقليٌّ بحت، يستبطن الحُكْمَ على الأشياء، والحُكمُ فِعْلٌ نفسانيٌّ ذاتيٌّ، حيث تعمل النفس على بَلْوَرةِ التصورات المفردة الحاضرة عندها، وتُشكِّل القضايا وتحكم بينها، الأمر الذي يتبعُهُ الخطأ أوالصواب في الحُكم؛ إذ مدارُ الخطإ والصواب هو الحُكم في القضايا، والنِّسَبِ الحُكْميّة فيها[1]؛ إذ ليس في الأحكام والنِّسب أمرٌ محسوس؛ إذ الحسُّ بمفرده فاقدٌ للحُكمِ والتصديق؛ بل الأحكام والنِّسب هما منشأ الإثبات والنفي، وهما فِعْلُ التصديق في القضية، وهذا لا يحصل إلا في الصّوَرِ المنطقية وأشكالها المعهودة، فالإثبات والنفي لا يكونان «إلا في صور الأشكال المنطقية بما لها من القوانين التي لم تُستخلَصْ عن حس ولا تجربة»[2]. إنّ العمل بمقتضى هذه الأشكال المنطقية وقوانينها هو وظيفة القوة النظرية في الإنسان «والحواس عاجزة عن مدركات القوة النظرية»[3].

فرّق الحكماء المسلمون جميعًا بين القضايا البديهية، والقضايا النظرية، وقالوا بضرورة إسناد كل القضايا النظرية إلى البديهية، إمّا

(1) جوادي آملي، **نظرية المعرفة في القرآن**، مصدر سابق، ص127.
(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **شرح أصول الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص26.
(3) المؤلف نفسه، **رسالة الأصول الثلاثة**، مصدر سابق، ص176- 177.

مباشرة، أو غير مباشرة، وقد تحدثنا في هذه المسألة طويلاً في الجزء المُتعلّق بانقسام العلم إلى البديهي والنظري[1]، ونضيف في هذا الجزء ما له علاقة بتقييم المعرفة.

إنّ الإنسان في إطار التصديقات لا يخرج عن واحدة من ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: مرحلة الأوّليات، وهي مِنْ مختصّات أفراد البشر جميعًا، سواء شعروا بذلك أم لم يشعروا، حتى الحسيّين منهم.

المرحلة الثانية: مرحلة البديهيات غير الأوّليّة، وهي القضايا التي حدودها الوسطى معها، ولا تحتاج إلى دليل، وإنْ كان بالإمكان الإشارة إليها وبرهنتها.

المرحلة الثالثة: مرحلة القضايا النظرية، والتي هي ليست موردًا لكلّ أحد، إلا الذين يمتلكون ملكة البرهان، وإقامة الدليل.

إنّ هذه المراحل الثلاث ثابتة في الفلسفة الإسلامية، بما فيها حكمة الشيرازي، حيث ورد قولٌ جامع في هذا الإطار في مقدمة شرح أصول الكافي: «إنّ العقل في مرحلة الأصول الضرورية حجّة مُتعديّة لا تخصّ واحدًا دون الآخر؛ بل تعمّ كلَّ إنسان بما هو عالِم بها علمًا ضروريًا [أوليًّا] غير كسبي... وأمّا في المرحلة الثانية فهو حجة مُتعديّة في القضايا التي قياساتها معها [البديهية غير الأولية] وأما في المرحلة الثالثة، فالعقل فيها حجة محدودة غير متعدية، لأنّ أساس الحجية هناك غير

---

(1) انظر: هذا الكتاب، ص240.

متوفر في غير من قام عنده البرهان»[1]. إنّ الإنسان في المرحلة الثالثة لا بدّ من أنْ يتحقّق، ويسند البرهان إلى أشكاله المنطقية الصورية، بالاستناد إلى الأصول الضرورية، حيث يمكن أنْ يتيسّر له أنْ يهتدي إلى الكشف عن المجهولات، إمّا بالاستقلال، كما في المسائل الميتافيزيقية، والقضايا الرياضية، أو باستخدام الحواس والتجارب والاستقراءات في العلوم الجزئية التجريبية أو الاستقرائية[2].

لقد شهد ديكارت (R. Descartes) هذا النوع من العمل في حجية العقل الأرسطي، لتحصيل ما يُسمّى العلم اليقيني، لأنّ ديكارت استهدف في منهجه إيجاد علم يقيني، فيه مِنَ اليقين ما في العلوم الرياضية، كما حاول تطبيق هذا العلم اليقيني تطبيقًا عمليًّا في الطبيعة، ليكون للعقل الإنساني السيادة عليها، مضافًا إلى رسم العلاقة القائمة بين العلم والدين، ليحل بذلك المشاكل القائمة بينهما، من خلال تحديد العلاقة بين هذا العلم اليقيني والموجود الأعلى، الذي هو الله[3].

ذهب فلاسفة الحسّ والتجربة عمومًا إلى أنّ الإنسان لا يحتاج إلى حجية العقل المشار إليه أعلاه في إثبات القضايا التجريبية، الأمر الذي لا يوافق طبيعة العقل الفلسفي عمومًا، الذي يُثبت أنّ للعقل دورًا في إثبات القضايا التجريبية؛ إذ لو كان الطريق الوحيد لإثبات المعرفة وخطئها هو الاختبار الحسي، لكانت النتيجة أنّ القضايا التاريخية والمسائل الرياضية

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **شرح أصول الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص59- 60.

(2) المصدر نفسه، ص59.

(3) عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، مصدر سابق، ج1، ص491.

وأمثالها غير قابلة للإثبات[1]. فالحقيقة الواضحة عند الإسلاميّين أنّ العلوم التجريبية لا تستفيد فقط من التجربة الحسية العملية، لأنّ التجربة الحسية بذاتها هي تجربة غير واعية، وإنّما الذي يُعطي الوعيَ بها، وتحليل أجزائها، وربطها، واستنتاج كلياتها، هو القوة الفكرية النظرية للنفس الناطقة من خلال صياغة القضايا المتعلقة بها. إنّ التجربة الحسية لا تبلغ «تمامها من دون الاستمداد من المبادئ العقلية والأصول التجريبية»[2]، على أنّ هذه المبادئ العقلية التي تُستخدم في إثبات القضايا التجريبية هي إمّا مبادئ بديهية، أو مبادئ نظرية، حتى أنّ القضية الكلية التي يستند إليها التجريبيّون والتي تقول: كلٌّ ما تثبته التجربة فهو حقٌّ، هي كلية غير تجريبيّة؛ بل هي قانون عقلي لم يخضع للتجربة، وبالتالي، فإنّ التجريبيّين يستخدمون قضايا العقل البديهي والنظري في إثبات قضاياهم التجريبية، دون أنْ يشعروا أو يلتفتوا إلى ذلك.

يُستنتج مما تقدم في هذا الجزء أنّ لكلٍّ من الحسِّ والعقل دوره في حدود المعرفة، وتقييم ملاك الصدق فيها. فمجال الحس هو في بعض التصورات، وهي التصورات الجزئية، حيث يُشكِّل التصور الجزئي دور الشرط للذهاب بعيدًا في التصورات الكلية. أمّا في مجال التصورات الكلية، أو التصديقات بكل أنواعها، فمجاله الحيوي هو عالم العقل دون الحس البتة، إلا أنّنا في القضايا التجريبية البحتة، يتضح عدم قدرة العقل على إصدار الأحكام، دون الاستعانة بالحواس والتجارب، على الرغم من أنّ العقل هو الذي يفصل في نهاية الأمر بإثبات هذه القضايا، أو

(1) جوادي آملي، **نظرية المعرفة في القرآن**، مصدر سابق، ص328.

(2) المصدر نفسه، ص331.

نفيها. أمّا في بقية القضايا غير التجريبية، فلا مجال إلا للعقل لاستخدام قواه الذاتية لتحصيل الإثبات والنفي فيها. والمحصِّلة النهائية يمكن اختصارها بالقول الجامع: «إنّ العقلَ أساسُ العلوم في قسمي التصور والتصديق»[1]، ومن هنا يقال: «إنّ العقل هو مبدأ لجميع الأدلة، بمعنى أنّه لا يتمّ الاحتجاج على الإنسان إلا به، ولا يُراد منه إطلاق حُجيّته؛ بل حجيته محدودة، مشروطة، غير كلية؛ إذ قد لا يكون حجة رأسًا»[2]؛ بل يحتاج إلى شروط ومعدات، وقد يكون الحس أحدها، أو قد تكون الكشوفات الشهودية هي المبدأ والمنطلق له، فيعمل على إمكانية التدليل والبرهنة عليها.

2 ـ معيار الخطأ في المعرفة الحضورية بين ابن عربي والشيرازي

يدّعي أهل الكشف والعرفاء، وأصحاب الحكمة المتعالية، وعلى رأسهم الشيرازي، أنّ المعرفة الحضورية لا ينالها الخطأ والاشتباه؛ وعليه، فما هو مطروح للتقييم المعرفي هو العلم الحصولي، إلا أنّ أهل الكشف اصطدموا بالكشوفات المتعارضة في ما بينهم، وقد تنفي بعضُها بعضًا، أو تعارضها، الأمر الذي يؤكد البحث حول المعيار الذي يُعتمد في تحديد الخطأ والصواب في المعرفة الحضورية؛ إنّ من الضروري الالتفات إلى أنّ أدوات ومعايير التقييم في العلم الحصولي لا سلطة لها أبدًا في إثبات أو نفي المعرفة الحضورية، وذلك لاختلاف ماهية كلٍّ منهما.

ترتبط هذه المسألة، عند الشيرازي، بالخيال المتصل، والخيال

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **شرح أصول الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص20.
(2) المصدر نفسه، ص21.

المنفصل، اللذين تمّ التعرض إليهما في مبحث عالَم المِثال[1]. إنّ المِثال المتصل هو من مراتب النفس السالكة، المُتدرِّجة في درجات الكمال، ولمْ تصل إلى نهاية المقصد الخاص بها. أمّا المِثال المنفصل فهو من مختصّات العارف الواصل، الواقع تحت هيمنة صقع الربوبية، بعد تنوّره بالروح القدسية، لذلك فإنّ المعرفة الحضورية[2] مُرتبطةٌ بالخيال المنفصل، لأنّ «المُتمثل [أي الكشف] ليس صورة خيالية، لا وجود لها في خارج الذهن»[3]؛ بل الكشف له وجود خارج إطار الخيال المتصل بالنفس. لذلك أكّد الحكماء عمومًا، والشيرازي خصوصًا، أنّ الخطأ لا ينال المعرفة الحضورية نظرًا إلى ارتباطها بالخيال المنفصل عن النفس، المتصل بعالم الربوبية.

لذا، فَعِلَّةُ نفوذ الخطإ إلى الكشف قَدْ تكون على أثر الخلط بين المِثال المُتّصِل والمِثال المُنفصِل، بمعنى أنّ السالك غير الواصل يعتبر أنّ ما يراه في عالَم المِثال المتّصل جزء من عالَم المِثال المنفصل؛ وعليه يكون ما ظنّ أنّه الحق غير المشوب هو نتاج أفكاره الخاصة، وأوصافه المخصوصة[4]، التي تمثّلت له عَبْرَ المِثال المتصل، كونه من عالَم النفس غير المُكتمِلة، وغير المُتصِلة بعالَم المِثال المُنفصِل، لذلك يقول

(1) انظر: هذا الكتاب، ص293.

(2) أشرنا سابقًا أنّ لكلّ موجود علمًا شهوديًا تكوينيًا بسيطًا لا يتطرق إليه الخطأ، وذلك بحسب الهوية الوجودية للأشياء المرتبطة تكوينيًا بالهوية الوجودية الحقة. أمّا الحضوري المقصود هنا فهو الحضوري المُركّب، الذي يحصل فقط للنفس الإنسانية، من الجهة التشريعيّة، لا التكوينيّة.

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص111.

(4) جوادي آملي، **نظرية المعرفة في القرآن**، مصدر سابق، ص333.

الشيرازي: «وكثيرًا ما تشتبه خواطر النفس بخواطر الحق على من يكون ضعيف العلم»[1]، لكن من له قوة العلم والمجاهدة والاتصال بالروح القدسية، لا يخطئ في مدلول الكشف والتعبير عنه، على «أنّ الخطأ يظل ليس في الكشف ذاته؛ بل في الحكم الذي يتصوره العارِف؛ إذ قد يلحقه نوعٌ من التأويل نتيجة الأمور العارضة عليه كالنظر والتأويل وما إلى ذلك»[2].

يرى ابن عربي «أنّ الكشف لا يُخطئ أبدًا، والمُتكلِّم في مدلوله يُخطئ ويُصيب، إلا أنْ يُخبِر عن الله، كصاحب الرؤيا، فإنّ كشفه صحيح، وأخبر عمّا رأى، ويقع في الخطإ في التعبير، لا في نفس ما رأى»[3]، ولكن ابن عربي يربط، كما فعل الشيرازي، بين قوة العلم وصحة الكشف، فهل يُكشف للعارِف المعرفة الحضورية، دون القدرة على ضبطه أم لا؟ وهو يقول: «هل يُفتح له مع دليله أم لا؟ فذهبنا إلى أنّه قد يفتح له فيه، ولا يفتح له في دليله»[4]. لذا فأصحاب الكشف ليسوا في مرتبة واحدة؛ بل في مراتب ودرجات، بعضهم يُكشف له دون إمكانية التدليل، وبعضهم الآخر يُكشف له مع إمكانية التدليل؛ وهذا ما ينسجم مع روح النصوص الشيرازية التي تؤكِّد أنّ: «أَقْوَمَ الناس بتمييز الخواطر، أَقْوَمُهم بمعرفة النفس»[5]، وأنّه كلّما اشتعلتِ النفس «بنور التوحيد تقبل [قبلت] الخواطر من الله»[6].

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص237.
(2) يحيى محمد، **مدخل إلى فهم الإسلام**، مصدر سابق، ص239.
(3) المصدر نفسه، ص239.
(4) المصدر نفسه.
(5) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص236.
(6) المصدر نفسه، ص236.

بناءً عليه، يرى الشيرازي، أنّ الخلل في المعرفة الحضورية يكون في مقام الإثبات والفهم والتفسير، وليس في مقام الثبوت، لأنّ الشيرازي يؤكّد: «أنّ العارِف الرباني مأمون من الغلط، معصوم من معاصي القلب؛ إذ كلُّ ما يقوله حقٌّ وصدقٌ، حدّثه قلبُه عن ربه، وأنّ الفهم لا ينفك عن الكلام الوارد القلبي»[1]، فهو بذلك يوحِّدُ الفكر والقلب، ويربطهما بعلاقة طولية، أمّا الاشتباه فيحصل في حالة التفسير والتأويل، على الرغم من كون الكشف صحيحًا.

ويرى الشيرازي أنّ الكشف المتجلّي للعارِف من العالَم المُنفصِل، والمُرتبط بعالَم الربوبية، يتنزّل إلى النفس، وحيث إنّ النفس هي الوحدة الجامعة لقواها، فإنّ هذا الكشف يتمثّل، ويترك تأثيره في القوى النفسانية الظاهرة والباطنة؛ وعليه، فالعارِف يمكن أنْ يقع في الخطإ في هذه المرتبة النفسانية، المرتبطة بالقوى والآلات، لأنّ النفس القدسية: «إذا توجّهت إلى الأفق الأعلى، وتلقّت أنوار المعلومات، لا بتعلّم بشري، من الله، يتعدّى تأثيرها إلى قواها، وتتمثّل صورة ما شاهدها لروحها البشري، ومنها إلى ظاهر الكون، فتتمثّل للحواس الظاهرة، سيما السمع والبصر»[2].

كما يرى الشيرازي أنّ معالجة الكشف، وتبيان الخطإ من الصواب فيه، يكون بإرجاعه إلى الكشف المعصوم، المتجلّي في الوحي الإلهي لأنبيائه وأوليائه المعصومين، لأنّ «التنزيل الإلهي والأخبار النبوية صادرة عن قائل مُقدّس عن شوب الغلط»[3]. فكما إنّ العلم الحصولي قسمان:

---

(1) المصدر نفسه، ص150.

(2) المصدرنفسه، ص111.

(3) المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج9، ص137.

نظري وبديهي، والنظري يتم تقويمه بإرجاعه إلى أصله، وهو البديهي؛ فكذلك المعرفة الحضورية، أو الكشف قسمان: الكشف المعصوم، والكشف غير المعصوم، وغير المعصوم يتم تقويمه بإرجاعه إلى أصله، وهو الكشف المعصوم؛ وعليه، «ومن أجل الصيانة من الخطإ، أو تنزيه ذلك من زيف الاشتباه الطارئ، يجب جعل كشف المعصوم أصلاً، وتصحيح غير المعصوم في ظله»[1]. فيجب على العارِف أنْ يقوم بهذا العمل الإرجاعي ليحصل له الاطمئنان، ويكون بعيدًا عن هوى النفس، ومغالطاتها الناتجة عن فعل القوى الإدراكية المُتّصِلة بها، وهذا حكم الله، كما يؤكد الشيرازي؛ إذ إنّ الله: «أبقى حكم الأئمة المعصومين مُنزّهًا عن الخطإ، وأزال عنهم الإثم، وأبقى الحكم للمجتهدين بما أدّى إليه اجتهادهم، وأمر من لا علم له بالحكم الإلهي أنْ يسأل أهل الذكر»[2].

3 ـ القوالب الفكرية عند ديكارت (R. Descartes): مناقشة وتحليل

يُعتبر ديكارت (R. Descartes) أحد أقطاب الفلسفة العقلية في العالَم الغربي، وهو أحد مؤسّسي النهضة الأوروبية الحديثة، وصاحب منهج يقيني عقلي بدأ من الشك المنهجي، الذي «يُخلّص صاحبه من كل رأي قديم، ومن كل فكرة سابقة»[3].

لقد تطلّع ديكارت (R. Descartes) إلى منهج يحرِّره من المعتقدات

(1) جوادي آملي، **نظرية المعرفة في القرآن**، مصدر سابق، ص334.
(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص118.
(3) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، ج2، ص28.

السابقة، ويقبلُ بما يُبنى على العقل، وله خاصيّة الوضوح والتمييز، كما حاول التخلّص من سلطان الحواس وخِدَعِه، الحافل بالأحكام المُسبقة، على الرغم من أنّه لم ينكر المعرفة الحسية أصلاً. لمْ يكنِ الشك الديكارتي من النوع الذي يهجم على صاحبه رغمًا عنه، وينتزع ما لديه من الأفكار والآراء، ويلقي به في المجهول، الذي هو شكٌّ مَرَضيٌّ؛ بل كان شكًّا مُصطَنعًا، ومُتكلّفًا، ومُمَنْهَجًا، قام به ديكارت في إطار «حركة تنظيم تخلّص النفس من أعباء أفكار لا تأنس إليها، ولا ترتاح لها، لتقيم على أنقاضها أفكارًا ترتاح لها، وتأنس إليها»[1]، الأمر الذي جعل ديكارت يستحق لقب فيلسوف عقلي يقيني مُجدِّد، فقد نظر ديكارت إلى الشك كقنطرة موصِلة إلى اليقين، باعتباره وسيلة، لا غاية، وبهذا فهو فضيلة إنسانية رفيعة.

إذًا، بدأ ديكارت من الشك في كلِّ شيء، مُعبِّرًا عن أنّ «هذه المحاولة تتطلب منّي أنْ أضع كل شيء يصل إليه الشك، وأتعاطى معه على أنّه أمر خاطئ تمامًا. سأسلك هذا الطريق حتى أظفر باليقين، أو على الأقل حتى أدرك بشكل يقيني أنْ لا شيء يقيني»[2]. ثم حضّر ديكارت (R. Descartes) الوسيلة لذلك، بالتحرر من كل الاهتمامات، ولجأ إلى الوحدة، ليقوم بعمليّة «الهدم العام الرئيسي، حيث العقلانية لا تفرض عليَّ حماية فرضيّاتي من الآراء العقيمة وحسب؛ بل أيضًا من الآراء المشكوك بها. . .فارتأيتُ بحث المبادئ التي تقوم عليها

(1) المصدر نفسه، ج2، ص30- 31.

(2) Rene Descartes, **Discourse on Method and Meditations on First Philosophy**, Opcit, p:63.

الجزئيات»[1]، فالغاية عنده الوصول إلى علم يقيني، كما هو حال المسائل الرياضية، ويتسلط من خلالها على الطبيعة، وإحساساتها الخدّاعة، وخيالاتها المُزوِّرة، حيث إنّه «إذا كانت الأمور الحسية يعتريها الشك، فإن الأمور الرياضية ليست على هذه الحال. . . فإنّ فيها شيئًا يقينيًا لا شك فيه»[2].

وجد ديكارت في رحلته المنهجيّة حقيقة واحدة لا تقوى على زعزعتها رياح الشك، وهي فكره، الذي هو حقيقة واقعة لا شك فيها، ولا يزيدها الشك إلا إثباتًا ووضوحًا، لأنّ الشك ليس إلا لونًا من ألوان الفكر، والقوة الخدّاعة إنّما تخدعنا بالتفكير الخاطئ، لا إنكار أصل قوة الفكر لدينا[3]، ويقول ديكارت في ذلك: «إذن بعد وضع كلِّ شيءٍ في الميزان بشكل دقيق، لا بد من تأسيس القول: أنا أفكر إذًا أنا موجود، هو بالضرورة قول صادق في كل وقت أتفوّه به، أو أدركه في عقلي»[4]. إنّ الفهم والشعور والشك والإدراك، كلها أمور منطوية في الروح، ومهما بلغ الشك مراحله، فإنّ كل ما ورد من تعابير تُعبِّر عن الروح الإنسانية تؤكد الفكر على كل حال، لهذا «إنّ الروح أو الفكر أو الفهم أو العقل أو أي كلمة تدور في الفلك نفسه، كنت أجهلها سابقًا. نعم، أنا شيء حقيقي وأنا بكل ثقة موجود، ولكن أي نوع من الأشياء؟ أنا شيء

---

(1) Ibid, p:59.

(2) عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، مصدر سابق، ج1، ص494.

(3) محمد باقر الصدر، **فلسفتنا**، ط15، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1410هـ/ 1989م، ص99.

(4) Rene Descartes, **Discourse on Method and Meditations on First Philosophy**, Opcit, p:64.

يفكر»[1]؛ وبذلك أصبح وجود التفكّر نواةً لقضية يقينية أخرى هي عين الوجود، لأنّه على ما يبدو بالنسبة إلى ديكارت (R. Descartes)، أنّ التفكير يحتاج إلى مفكر، ولا ينفك عنه، وهذا المفكر ليس إلا ذاته ونفسه ووجوده.

تَعْتَبِرُ قضيةُ الكوجيتو الديكارتي أنّ: «مسألة الإدراك قضية حاضرة بنفسها في غِنًى عن البرهنة لوضوحها الذاتي، وهي نقطة البدء في التثبُّت من قضايا المعرفة البشرية»[2]، وهي بالتالي نوع من القوالب الفكرية الجاهزة السابقة لكل إدراك. لا يُمكن القول إنّ الكوجيتو الديكارتي يشبه برهان الرجل المعلّق عند ابن سينا، فالأول أثبت وجوده من خلال فكره، والثاني اعتبر بديهةَ وجودِهِ مُتقدّمة على فكره، أي أنّ ابن سينا، أثبت الوجود قبل الفكر. وهذه إشكالية عامة عند الفلاسفة الإسلاميين بوجه ديكارت، حيث إنّ إثبات الفكر، هو إثباتٌ للوجود بشكل لا واع قبل الفكر، فقوله «أنا أفكر»، يستبطن «الأنا» قبل الفكر، وما «الأنا» إلا عين الوجود.

يرى الشيرازي أنّ أُولى الأوليّات التصورية هي الوجود، وأُولى الأوليّات التصديقيّة هي مبدأ عدم التناقض، أمّا بالنسبة إلى ديكارت، فإنّ أُولى الأوليات هي الكوجيتو، الذي اعتبره ديكارت أوّل مقولة في الربط أو العلاقة بين الذات والموضوع، حيث انطلق بعد إثبات ذاته، إلى إثبات الموضوع، واعتبر الذات منطلقًا لمعرفة الموضوع، والواقع

---

(1) Ibid, p:65.

(2) عمار أبو رغيف، **دراسات في الحكمة والمنهج**، ط1، دار الثقلين، بيروت، 1999م، ص21.

الخارج عن نفسه. فأصل الواقعية عنده الذات، ومنها إلى الواقعيات الخارجية، أمّا منطلق الفلسفة الإسلامية، وضمنها فلسفة الشيرازي، فهو أنّ أصل الواقعية هي الواقعيات الخارجية، أمّا الواقعية الذاتية أو النفسية فهي جزءٌ من هذه الواقعية الخارجية العامة.

تنقسم الأفكار عند ديكارت إلى ثلاثة أنواع: «فطرية، وعَرَضية، ومُركّبة، التي يؤلفها فكري. فأنا من أوّل نشأتي أدرك معنى الشيئية، والحقيقة، والفكر دون أدنى عناء، ولكن هناك أمورًا أسمعها، أو أنظر إليها، أو أشعر بها، فأنتزع لها صورًا تحاكيها. وأخيرًا يؤلف فكري أشياء كثيرة منها: سيرن (Siren)، الهيبغريف (Hippogriff)، وأمثالها»[1].

فالأفكار الفطرية هي الأفكار الغريزيّة المُتأصّلة في الإنسان، وهي تبدو في غاية الوضوح والجلاء، كفكرة الله والامتداد والنفس، وهي «تقوم في العقل سابقة على كل تجربة، ولا يدركها الإنسان منذ ولادته، وإنّما يكون لدى الطفل استعدادات طبيعية للحصول على أفكار فطرية حين ينمو ويكبر وتنمو قدراته العقلية»[2]. وهي بالنسبة إلى ديكارت أمور أكثر بساطة، وكونيّة، ويحكم المرء بصحتها، ومنها المقولات البسيطة الكونية، ومنها العلوم الحسابية والهندسية، والأمور الشبيهة، التي تعالج المسائل العامة، والأكثر بساطة، وهي علوم غير مشكوك فيها[3]. إنّ الأفكار الفطرية القبليّة عند ديكارت(R. Descartes) هي أوّل

---

(1) Rene Descartes, **Discourse on Method and Meditations on First Philosophy**, Opcit, p:72.

(2) هادي فضل الله، **مدخل إلى الفلسفة**، مصدر سابق، ص116.

(3) Rene Descartes, **Discourse on Method and Meditations on First Philosophy**, Opcit, p:60- 61.

ما يُدرِكه المرء بوضوح ودقة، ومنها: الحجم، والامتداد، والوضع، والشكل، والحركة، والجوهر، والكمية، والدوام[1]، وهي الأمور الأكثر جدارة بالاهتمام، لأنّها تُدرَك باليقين بأعلى درجاته من الوضوح التام[2].

أمّا الأفكار العَرَضية، أو الغامضة، فهي الأفكار التي تحدِث في النفس جرّاء الانفعالات الواردة على الحواس من الخارج، وليست لها أصالة في الفكر الإنساني، كما هو حال الأفكار الفطرية؛ إذ إنّ الخطأ واردٌ فيها، خارج إطار استعمال الفكر والعقل الفطري عند ديكارت. تتعلّق هذه الأفكار والمفاهيم بالأعراض، دون الجواهر، كالألوان والأصوات وغيرهما، فإنّ تلك المفاهيم مما قد يشوبها الخطأ والصحة؛ ومن هنا يستنتج ديكارت أنّ علوم الفيزياء والفلك والطب والأشياء الشبيهة، والتي تتّكل على الأشياء المُركّبة، كلها أمور مشكوكة[3]. يقول ديكارت: «أمّا الأمور الأخرى كالألوان، والأصوات، والروائح، والأطعمة، والحرارة، والبرودة، وكل الكميّات الملموسة، فأنا أفكر بها بشكل مربك وغامض، لدرجة لا أستطيع تمييز الصح من الخطإ فيها، أو فَقُلْ لا أستطيع تمييز الصورة التي تحاكي أشياء خارجية، من التي لا تحاكي»[4].

أمّا النوع الثالث من الأفكار عند ديكارت (R. Descartes) فهي الأفكار المركّبة، التي يصنعها الإنسان بقوة خياله، ويُركّب بعضها مع

---

(1) Ibid, p:75.

(2) Ibid, p:74.

(3) Ibid, p:61.

(4) Ibid, p:75.

بعضها الآخر، أو يفصلها، كصورة إنسان له رأسان؛ كما تُسمّى «بالأفكار الخيالية أو المُصطنعة حيث يركبها العقل من الأفكار الاتفاقية، أي يصل إليها الإنسان بفعل المخيلة. فالإنسان يمتلك قدرة على خلق أفكار لا وجود لها في الواقع بالرغم من وجود عناصرها في هذا الواقع، كفكرة نهر من عسل أو حصان ذي أجنحة»[1].

بناءً على ما تقدّم، استخدم ديكارت لفظ «الفطري»، في مقولته حول الأفكار الفطرية، بمعنى الشيء السابق على التجربة الإنسانية، وارتباطه بالواقع الخارجي، فكانت الأفكار الفطرية عنده نوعًا من المعارِف القبليّة. ونشير في هذا المجال إلى أنّ الفطري والقَبْلي لا يساويان ما قصده الفلاسفة المسلمون بالفطري، سواء على المستوى التصوري، أم التصديقي، كما إنّه لا يعني ما بحثناه سابقًا حول «الأصول الموضوعة» أو «الأصول المُتعارفة»، فكلاهما من نوع القضايا: فالأصول الموضوعة هي قضايا أُثبتت في علوم مختلفة، وتستخدم كقضية مسلمة في العلوم الأخرى، أمّا الأصول المتعارفة، فهي قضايا بديهية يقينية، يتم استخدامها في العلوم لإثبات قضاياها في إطار البرهان العقلي؛ وعليه، فإنّ كل هذه القضايا غير سابقة للتجربة، وليست متأصّلة بالذات الإنسانية إلا بعد التجربة الحسية أو العقلية.

إنّ حقيقة الأمر أنّ الإنسان لم يُخلق منذ بداية نشأته وفطرته، إلا خاليًا من كلِّ معرفة، سواء كانت تصورية أم تصديقية، أم كانت بديهية أم نظرية. لذا فلفظ «فطرة» عند ديكارت (R. Descartes) يختلف عمّا هو عند الشيرازي، فهو عند ديكارت معرفة حاصلة ذاتية سابقة للتجربة، أمّا

---

(1) هادي فضل الله، مدخل إلى الفلسفة، مصدر سابق، ص116.

عند الشيرازي فهو أصل الخُلقة. إنّ كون التصورات أو التصديقات بديهيةً، أوليةً، فطرية، بحسب الفهم الشيرازي، ليس معناه أنّ هذا النوع من العلوم الحصولية قد خُلق مع البشر[1]؛ بل هي تحتاج إلى التجربة الحسية لإثبات وجودها، دون إثبات صحتها أو بديهيتها أو نظريتها. إنّ النفس تعلم البديهيات التصورية كمفهوم الوجود، والبديهيات التصديقية كقضية عدم اجتماع النقيضين، بعد تحققها وتلمّسها للواقعيات الخارجية، التي تُشكِّل دور الشرط المُعدّ لانطلاقة النفس الإنسانية في بحر المعارف البديهية والنظرية. ومن هنا، فإنّ الفطري، وغير الفطري مساويان للبديهي، وغير البديهي على التوالي.

أمّا ما يُقال: إنّ الإنسان يولد على الفطرة الربانية، وأنّ لديه معرفة حضورية بذاته أو ببارئه، فهو صحيح على أساس أنّ ما لدى الإنسان من معارف حضورية شهودية من بداية الخلقة، فهو موجود لديه بالقوة، لا بالفعل. فأوّل خلقة الإنسان خالية عن المعارف فعليًّا، وإنْ كان لديه القوة والاستعداد بفعل الفطرة الإلهية، معارف وعلوم بالقوة. إنّ سلسلة المعلومات والإدراكات الفطرية المودعة في النفس، حاصلة فيها بالقوة حين الولادة، ثم تخرج إلى الفعلية، وتتكامل بتكامل وجوده، وتنفتح تدريجيًّا باتصاله بالخارج عبر أدوات المعرفة[2].

4 ـ المعرفة النسبية: مقولات كانط (I. Kant)

إنّ كانط (I. Kant) هو أحد أبرز النماذج الفلسفية الغربية العقلية، كما هو حال ديكارت. فقد اتفق العَلَمان على أصالة العقل مقابل أصالة

---

(1) جوادي آملي، **نظرية المعرفة في القرآن**، مصدر سابق، ص32.

(2) المصدر نفسه، ص88.

الحس، على الرغم من إقرارهما بالمعرفة الحسية وأهميتها. وإذ تبيّنت أصالة العقل عند ديكارت (R. Descartes) بقوله بالمعارف القَبْلية، أو القوالب الفكرية الجاهزة، السابقة لكل حس وتجربة، وتميّزها بالوضوح والجلاء واليقين، فأصالة العقل عند كانط (I. Kant) ظهرت في المقولات الاثنتي عشرة[1]، التي أكّد عليها، أيضًا، بوصفها معارف قَبْلية أوليّة محضة، بمعنى أسبقيّتها لكل حس وتجربة؛ لكن هذا لم يمنع وقوع التباين بين ديكارت وكانط من جهتين:

الأولى: أنّ القوالب الفكرية الجاهزة عند ديكارت (R. Descartes) لم تؤدِّ به إلى نسبية المعرفة، في حين أنّ المعرفة عند كانط (I. Kant) انتهت به إلى النسبية بحكم جعل الواقع الخارجي غير مُدرَك بعيدًا عن مقولاته القبلية.

الثانية: أنّ ديكارت (R. Descartes) انطلق من الذات إلى الموضوع، باعتبار الذات أصلاً ثابتًا يقينيًا، والموضوع أمرًا غامضًا مبهمًا، في حين أنّ كانط (I. Kant) أبقى على الموضوع الخارجي باعتباره أصلاً، وشيئًا في ذاته ثابتًا يقينيًا، أمّا الذات، فعلى الرغم من تمتّعها بالقبليّة الأوليّة، فإنّ المعرفة عند الذات ليست أمرًا مطلقًا؛ بل نسبية، لذلك كان كانط (I. Kant) يعتقد بوجود واقع خارج الذهن

---

(1) المقولات الاثنتي عشرة عند كانط (I. Kant) هي الأحكام التي يُوظّفُ التفكيرُ فيها، ويقسّمها كانط إلى أربعة عناوين، يتضمن كلٌّ منها ثلاثة آنات، أوّلاً: الكم، ويتضمن الكلية، والجزئية، والمفردة. ثانيًا: الكيف، ويتضمن الموجبة، والسالبة، واللامتناهية. ثالثًا: الجهة، وتتضمن الاحتمالية، والإخبارية، واليقينية. رابعًا: الإضافة، وتتضمن الحملية، والشرطية المتصلة، والشرطية المُنفصِلة. (عمانوئيل كانط، **نقد العقل المحض**، ترجمة: موسى وهبة، لا ط، مركز الإنماء القومي، بيروت، لا تا، ص85).

ابتداءً، وفي رأيه أنّ «الوجودات الخارجية مطلقة، غير مشروطة بأذهاننا. . . والتمثّلات ليست مطلقة، إنّما هي مشروطة بأذهاننا، بينما الأشياء الخارجية مطلقة»[1].

يُقرّ كانط (I. Kant) بالتجربة والمعرفة الحسية، كونها العامل المُحفِّز للعمل الذهني والفكري عند الإنسان، وهذا الأمر لا يجعل من التجربة أساسًا كليًّا للمعرفة؛ بل يشرطها بالمعرفة القبلية، يورد كانط (I. Kant) قوله: «تبدأ كلُّ معرفتنا مع التجربة، ولا ريب في ذلك البتّة، لأنّ قدرتنا المعرفية لنْ تستيقظ إلى العمل إنْ لم يتم ذلك من خلال موضوعات تَقدمُ حواسنا، فتسبب من جهة، حدوثَ التصورات تلقائيًّا، وتحرك من جهة أخرى، نشاطَ الفهم عندنا. . . وعلى الرغم من أنّ كل معرفتنا تبدأ مع التجربة، فإنها مع ذلك لا تنبثق بأسرها من التجربة»[2]، وإنّما المعرفة القبلية هي التي تأخذ دور الانبثاق التام للمعرفة. كما إنّ التجربة لا تعطي أحكامًا كلية حقيقية وصارمة؛ بل مفترضة؛ لذلك، فإن الحكم الذي «يُفكِّر بكليته الصارمة، أي على نحو لا يقبل الاستثناء، هو حكمٌ لا يُشتق من التجربة؛ بل يصدق قبليًّا إطلاقًا»[3]، أي قبليًّا أوليًّا محضًا.

إنّ المعرفة القَبْلية عند كانط (I. Kant)، هي المعرفة المستقلة عن التجربة وعن جميع الانطباعات الحسية، والسابقة لها، في حين أنّ مصدر المعرفة الحسية هو بَعدي، أي في التجربة. يُقسّم كانط المعارف

---

(1) محمد الخامنئي ومجموعة من الباحثين، **الملا صدرا والفلسفة العالمية المعاصرة: بحوث مؤتمر الملا صدرا**، مصدر سابق، ص236.

(2) عمانوئيل كانط، **نقد العقل المحض**، مصدر سابق، ص45.

(3) المصدر نفسه، ص46.

القبلية إلى: محضة، وغير محضة؛ والمحضة: «تلك التي من بين المعارف القبلية التي لا يخالطها أي شيء أمبيري [أي حسّي] البتّة»[1]، وغير المحضة: «مثل قضية: كل تغيّر له سببه، هي قضية قبلية إنّما ليست محضة، لأنّ التغيّر فيها هو أفهوم يمكن أنْ يُستخرج من التجربة وحسب»[2]، على أنّ القسم الأول هو الذي يعطي أحكامًا حقيقية صارمة، وهو من الحقائق اليقينية المطلقة[3]، فلا تتسع للخطإ أو التناقض.

تجدر الإشارة إلى أنّ كانط قسّم الأحكام العقلية إلى: أحكام تحليلية، وأخرى تركيبية أو تأليفية. والحكم التحليلي هو الذي يستعمله العقل لأجل التوضيح والتفصيل، ولا يأتي بمعرفة جديدة، كقولنا: الجسم ممتد. أمّا الحكم التركيبي أو التأليفي فهو الذي يزيد فيه العقل معرفة جديدة، كما في قولنا: الجسم ثقيل[4]، وفي هذا المجال، يوضح كانط (I. Kant) أنّ الأحكام التحليليّة هي تلك التي يُفكّر فيها الاقتران بين الحامل والمحمول من خلال الهوية، لكن علينا أنْ نُسمّي أحكامًا تأليفية تلك التي يُفكّر فيها ذلك الاقتران من دون الهوية المذكورة، أي أنّ التحليلية، هي قضية يكون المحمول فيها تفسير وتوضيح للموضوع بصفته الهوية المذكورة، أمّا التركيبية، فهي القضية التي يكون المحمول فيها إضافة على الموضوع، لذلك يحتاج الموضوع، أو الهوية المذكورة إلى الاقتران من خارج الهوية المذكورة، ففي القضية التحليلية، يكون

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدرنفسه.
(3) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، مصدر سابق، ص127.
(4) المصدر نفسه، ص126.

المحمول مُتضمنًا في أفهوم الحامل، أي الموضوع، فلا حاجة إلى شهادة تجريبية، في حين أنّ القضية التأليفية يكون المحمول خارجًا عن أفهومِ الحامل، فيحتاج إلى شهادة التجربة، ومن هنا، تكون الأحكام التجريبية كلُّها أحكامًا تأليفية[1]، فهي ليست في حكم التحليلية، أو التأليفية العقلية.

كيف تتولّد المعرفة عند كانط (I. kant)؟ يقول كانط: «تتولّد معرفتنا من مصدرين أساسيّين في الذهن: الأول هو استقبال التصورات، حوزة تلقّي الانطباعات، والثاني هو القدرة على معرفة موضوع هذه التصورات، تلقائية المفاهيم. بالأوّل يُعطى لنا الموضوع، وبالثاني يُفكر بعلاقة مع ذلك التصور»[2]، ويُسمّي كانط الأوّل مادة المعرفة أو الحدس، كما يُسمّي الثاني صورة المعرفة، أي الأفهوم؛ إنّ ما «يتناسب مع الإحساس في الظاهرة أُسمِّيهِ مادتها، أمّا ما يُمكِّن متنوّع الظاهرة من أنّ يُنسِّق بموجب علاقات معينة، فأُسمِّيهِ صورة الظاهرة... وحيث إنّه لا تعطي لنا المادةُ أي ظاهرة إلا بَعديًّا، فإنّه يجب أنْ تكون صورتُها قائمة قَبْليًّا في الذهن»[3]؛ لذلك فإنّ المعرفة عند كانط هي مزيج من الذاتية والموضوعية، فهي ذاتية في صورتها، وموضوعية في مادتها، لأنّها نتيجة التوحيد بين المادة التجريبية المستوردة من الخارج، وإحدى الصور العقلية الجاهزة فطريًّا، أو قَبْليًّا في العقل. لهذا، فالمعرفة الذاتيّة مُغايِرة للمعرفة الموضوعية، أو فَقُلْ، إنّ الذات والموضوع لا يتطابقان؛ بل الموضوع والذات يبقيان على حالهما، وتكون المُحصِّلة المعرفية هي

(1) عمانوئيل كانط، **نقد العقل المحض**، مصدر سابق، ص49.

(2) المصدر نفسه، ص75.

(3) المصدرنفسه، ص59.

مزيجًا بين الاثنين، لذلك فالمعرفة الحاصِلة لا تحاكي الموضوع الخارجي، فهي ليست مطلقة، وبالتالي، فإنّ المعرفة النهائية عند كانط (I. Kant) هي معرفة نسبية.

لقد أقرّ كانط (I. Kant) أنّ «الحدس [أي مادة المعرفة] والأفاهيم [أي صورة المعرفة] هما عُنصرا كل معرفة لدينا، فلا الأفاهيم من دون الحدس يتناسب معها على نحو ما، يمكن أنْ تعطي معرفة، ولا الحدس دون أفاهيم... فلا يسع الفاهمة أنْ تحدس شيئًا، ولا الحواس أنْ تفكر شيئًا، وباتحادهما فقط يمكن أنْ تتولد المعرفة»[1]، وهي المعرفة الذاتية النسبية. وبناءً عليه، يكون كانط قد وضع حدًّا فاصلاً بين «الشيء في ذاته»، وهو مادة المعرفة، و«الشيء لذاتنا»، وهي المعرفة الحاصلة عندنا. فالشيء في ذاته هو الواقع الخارجي دون أي إضافة من ذاتنا إليه. وهذا الواقع المجرد عن الإضافة الذاتية لا يقبل المعرفة، لأنّ المعرفة ذاتية وعقلية في صورتها. والشيء لذاتنا هو المزيج المركب من الموضوع التجريبي، والصورة الفطرية القَبْلية التي تتّحد معه في الذهن. لذلك: «فإنّ إدراكنا يدلنا على حقيقة الشيء لذاتنا، لا حقيقة الشيء في ذاته»[2]، فغاية ما يتأتّى للعقل في رأي كانط هو الإثبات الذاتي النفساني للأشياء الخارجية؛ وعليه، لا تكون حُجّية العقل وكاشفيته على صعيد الإدراك حجية موضوعية، تباشر الأشياء في أنفسها؛ بل هي حجية ذاتية. وعلى هذا يكون كانط في تفسيره للمعرفة قد «وضع الفضاء الخارجي داخل الفضاء الداخلي، وهو فضاء النشاط التكويني للأنا الترانسندنتالية،

(1) عمانوئيل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص75.

(2) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، مصدر سابق، ص129.

ثم قوله باليقين الديكارتي الداخلي للقوانين الخاصة، الذي يفيد بأنّنا لا نملك يقينًا إلا من أفكارنا»[1].

إنّ ما وصل إليه كانط (I. Kant) من نسبية المعرفة وذاتيّتها، لا يجعل منه فيلسوفًا مثاليًّا[2]، فهو لمْ ينكرِ العالَم الخارجي؛ بل جعله مطلقًا، على الرغم من عدم قوله بالذاتيّة المطلقة؛ بل المشروطة بالقبليات الأولية، ففي الذهن ليس سوى ظواهر وتمثلات ذهنية نسبية عن العالم الموضوعي.

لم تُقبل فكرة المقولات الكانطية من قِبل فلسفات عدّة: كالمادية، والذرائعية، والإسلامية. فعندما يثير كانط(I. Kant) السؤال عن تفسير الضرورة الأوليّة، فهو يجيب بأنّها «لوازم وصُوَرٌ قبليّة أوليّة تُدرَك بالشهود المحض، وليس لوازم الذات الخارجية، وهذا بخلاف ما يقوله هيوم، وأصحاب مذهب أصالة التجربة، حيث يعلّلون ضرورتها بالعادة والتجربة»[3]. فمن ناحية الماديّين، وأصحاب مذهب أصالة التجربة، هم لا يقيمون وزنًا لكلِّ ما هو أصيل للعقل، والمقولات الكانطية جزءٌ منها. أمّا الفلاسفة المسلمون، فهم يرفضون مقولة الأوليات العقلية والشهودية، على قاعدة أنّها لا فعليّة لها قبل التجربة الحسيّة، وإنْ كانوا يقبلون بها على قاعدة ما بالقوة؛ وهذا لا يعني التوافق بين هيوم والحسيّين عمومًا، وبين الفلاسفة المسلمين خصوصًا، لأنّ خلفية كلٍّ

(1) Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of the Nature**, Opcit, p:137.

(2) المذهب المثالي بمعنى عدم القبول إلا بالواقعية الذهنية، دون الخارجية، فالموجود الحقيقي هو الذي له ما في الذهن فقط، وهي مثالية باركلي، التي سوف نتعرض إليها في الجزء اللاحق مباشرة من هذا الفصل.

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **شرح أصول الكافي**، مصدر سابق، ج1، المقدمة، ص56.

منهما تختلف، ففي حين حصر التجريبيون ذلك بالحس والتجربة مطلقًا، فإنّ الإسلاميين اعتبروا الحس والتجربة من باب الشرط، والأصالة عندهم للعقل، بمعنى أنّ للعقل السلطة على التجربة، ولهذا فإنّ الأوليّات تكون نتيجة إعمال العقل البديهي أو النظري.

أمّا الذرائعيّون فقد رفضوا المقولات الكانطية بناءً لأصالة التجربة الاجتماعية، وليس التجربة المعرفية أو الفلسفية، لأنّ كل أنواع الافتراضات القَبْلية تُشكّل مُصادَرَةً على النتائج المطلوبة في الوصول إلى الحقيقة واليقين، والذي هو بالنسبة إليهم المنفعة، واللذة، وتحصيل الطمأنينة والراحة، والسلام لمجموع المجتمع الإنساني، وفي ذلك يقول الفلاسفة الذرائعيّون: «إنّ أي إنسان ذي عقل راجح يجب أنْ يقرّ بأنّ مهمة الفلسفة الصحيحة هي تأسيسُ موضوعيةِ مزاعمِ المعرفةِ المصنوعة في الأنظمة التجريبية المختلفة، وهذا يكون بعد رفض الشيء في ذاته»[1]، كما «أنّ هذه الحقيقة تفرض حدودًا على النتائج الممكنة للبحث التجريبي الحسي... ووجود نظرية تُمثّل كلَّ أشكال التمثيل... تعتمد على الفرض، ووجود الكابح القبلي»[2].

نشير أخيرًا إلى نقطة مهمة حول تشبيه كانط (I. Kant) بالشيرازي في مجال المقارنة بين العقل النظري والعقل العملي عند الأوّل، والمقارنة بين القوة المفكرة، أي العقل النظري، والكشف عند الثاني؛ يقول يحيى محمد[3]: «فعند طور الكشف يرتدّ العقل وينهدم. إذ العلاقة

(1) Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of the Nature**, Opcit, p:135.

(2) Ibid, p:8- 9.

(3) يحيى محمد مفكر إسلامي عراقي، مواليد 1959م في العراق. ابتكر علمًا خاصًا سمّاه «علم الطريقة»، لفهم النص الديني من الناحية المنهجية، بهدف القطيعة مع =

شبيهة بالعلاقة السلبية التي يقيمها عمانوئيل كانط بين العقل النظري، الذي مهمته الإدراك، وبين العقل العملي الموظف لإدراك الباطن. فهو لكي يفسح الطريق لمهمة العقل العملي، كان عليه هدم المعرفة التي يؤسّسها العقل النظري، فعلى حدِّ قوله: كان لزامًا عليّ هدم المعرفة لإفساح المجال للإيمان»[1]. إنّ هذا التشبيه غير دقيق لسببَيْن:

الأوّل: هدم المعرفة للوصول إلى الإيمان ليس من ميزات الدين والعقل الإسلاميَّيْن، فلا بدّ من التفريق بين الإيمان المسيحي، الذي يفسح المجال لهذا النوع من الهدم، وبين الإيمان الإسلامي، الذي لا يتمّ ولا يكتمل إلا ببناء هذا العقل.

الثاني: أعطى كانط المجال والمدى للعقل العملي، بعد أنْ عجز عن التفسير والتأويل، بناءً لرفضه للميتافيزيقا لاستحالة التوصل فيها إلى معرفة عن طريق العقل النظري، وأنّ أي محاولة لإقامة معرفة فلسفية ميتافيزيقية هي محاولة فاشلة، لأنّه لا يصح في القضايا الميتافيزيقية شيءٌ من الأحكام التركيبية الأولية والثانوية[2]، أمّا العقل عند الشيرازي، فلم

= ضروب التفكير المذهبي كافة، حيث وجد أنّ الصراعات الدينية تُخفي وراءها صراعًا منهجيًا. يرتكز منهجه في الفهم على الواقع والوجدان العقلي والمقاصد العامة للشريعة، ونسف القاعدة القائلة: «لا اجتهاد مع وجود النص الصريح»، حيث إنّ النصّ يحتاج إلى الواقع في ضبط مقاصده ومعانيه. صدر له العديد من الكتب والدراسات، أبرزها: «مدخل إلى فهم الإسلام»، و«نقد العقل العربي في الميزان» و«القطيعة بين المثقف والفقيه»، و«جدلية الخطاب والواقع»، و«الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية»، وغيرها. (انظر: الصفحة الإلكترونية الخاصة بالدكتور يحيى محمد: www.fahmaldin.com).

(1) يحيى محمد، مدخل إلى فهم الإسلام، مصدر سابق، ص253.

(2) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، مصدر سابق، ص129- 130.

يعجز عن التفسير والتأويل للكشف، وللنص الديني، وبالتالي لم يعجز عن بناء فلسفة ميتافيزيقية مستندًا إلى أصول العقل النظري، المتكئ على القضايا الأولية والبديهية. وبالنتيجة، فالكشف لا يهدم العقل؛ بل يزوِّده بقضايا جديدة تُغنيه، وتفتح له آفاقًا واسعة، ويكون العقل، بما زُوِّد من قابلية، قادرًا على التأويل والتفسير. مضافًا إلى ذلك، فقد أوجد الشيرازي، بفضل منهجه، نوعًا من الجدلية بين الفكر والقلب، أي بين البرهان والعرفان.

5 ـ المثالية الفلسفية: باركلي (George Barkeley) نموذجًا

يُعتبر جورج باركلي (G. Barkeley) إمام المثالية الحديثة[1]، والتي يُطلق عليها اسم المثالية الفلسفية. وإذ اعتبر كانط (I. Kant) أنّ العالَم الموضوعي حقيقة مطلقة، وأنّ العالَم الذاتي حقيقة نسبية، فقد اعتبر باركلي أنّ العالَم الموضوعي ليس حقيقة مطلقة؛ بل وجوده يدور مدار العلم والإدراك، كما اعتبر أنّ المطلق هو الحقيقة الذهنية، ليس على طريقة ديكارت (R. Descartes)، الذي انطلق من إثبات الذات ليتعرف إلى الموضوع الخارجي؛ بل إلى طريقةٍ قد تكون استغرقت في الذاتية إلى حدود إلغاء الموضوع الخارجي، فأصبحت بذلك ذاتيةً نسبيةً مطلقةً، وصلت إلى حدود المثالية، لأنّ باركلي وأتباع مذهبه «لا يعتبرون حقيقة المعرفة هي الكشف عن الواقع؛ بل يزعمون أنّها تُنتج الواقع، أي أنّ الواقع هو الذي يكون مورد القبول العلمي لأصحاب الفكر، وليس

(1) وهي غير المِثاليّة القديمة، النابعة من المُثل الأفلاطونية، القائمة على الكليات المُجرّدة في الإدراك بعد الاتصال بعَالَم الحس والجزئيات، فيما تُنكر المِثالية الحديثة هذا النوع من الكليات، وتؤمن بأنّنا لا نُدرِك من المادة إلا مجموعة التصورات الذهنية والظواهر الحسية كاللون، والطعم، والشكل، والرائحة، وغيرها من الصفات.

للواقع نصيب من الوجود من دون فكر المفكرين»[1]، فالواقع هو المُنْتَجُ العلمي عند الذهن، وليس كما هو في العالَم الموضوعي، لذلك لَنْ يكون حقيقةً مشتركةً بين أفراد البشر جميعًا، لأنّ التأثير الحاصل بين كل شخص والواقع يختلف من شخص لآخر، وفي الوقت عينه، لا يتمتّع البشر كافة بالمؤهلات والقدرات المعرفية نفسها؛ وعليه، فما هو مُدرَك لفرد يكون حقيقةً له دون الآخرين، لأنّ وجودَ كلِّ شيءٍ بالحقيقة هو إدراكُه، والشخص الذي لا يُدرِك شيئًا مُعيّنًا، فهذا الشيء غير موجودٍ بالنسبة إليه.

يُعتبر باركلي (G. Barkeley) من الفلاسفة التجريبيّين، فهو يحصر المعرفة بالواقع الحسي المادي الملموس، ويعمّم ذلك ليشمل المعارف جميعها، يقول باركلي: «كما إنّه من المستحيل أنْ أرى أو أشعر بأي شيء خارج إطار الحس الحقيقي [المادي] كذلك من المستحيل أنْ أتصور بأفكاري أي واقع موضوعي محسوس خارج إطار الحواس والإدراك»[2]. إنّ ما يناله الحس هو الظواهر، دون الجواهر، لذلك لا معنى لوجود الجواهر، إلا ما تدركه النفس[3]، وحيث إنّ الحس والتجربة هما الأصل في المعرفة، فالنفس لا تنال إلا الأعراض. كما إنّ باركلي ينكر وجود القَبْليات العقلية كالحركة، والامتداد، والحجم، والشكل، وغيرها، السابقة على الإدراك الحسي؛ بل يعتبرها جزءًا من الإدراكات الحسية، مثل بقية الإدراكات الثانوية من قبيل: الحرارة، والبرودة، والألوان، والروائح، وغيرها من الأعراض.

---

(1) جوادي آملي، **نظرية المعرفة في القرآن**، مصدر سابق، ص317.

(2) George Berkeley, **A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge**, Edited by: David R Wilkins, Dublin, 2002, p:13.

(3) Ibid, p:13.

لمْ تُنْكِر مثاليةُ باركلي وجودَ العالَم الموضوعي كما ذهبت إليه مدرستا الشك والسفسطائيّة، اللتين أنكرتا الواقع الموضوعي، وما فيه من حقائق وكائنات. فباركلي يعترف بوجود ذلك كله من الناحية الفلسفية، كبقية الفلاسفة، وإنّما يختلف عنهم في تحديد مفهوم الوجود، الذي يعني به أنّ وجود الشيء عبارة عن وجوده في إدراكنا، أي إدراكنا له[1]، لذلك لا يعترف بموضوعية الفكر، وحكايته عن العالَم الخارجي، لأنّ الأجسام التي تشكّل الهيكل العظيم للعالَم لا تتمتّع بالوجود دون ملاحظة العقل إيّاها، لأنّ وجودها يجب أنْ يُدرَك، أو يُعرف، كي تتمتّع بحقيقة الوجود[2]؛ إذ إنّ الإحساسات والأفكار المنطبعة في الحس، لا توجد إلا في العقل المدرِك لها[3]، كما إنّ وجود الأفكار متوقف على الوعي والفهم، وليس على الوجود الحقيقي؛ فالأصالة للفكرة، والذات، وليس للوجود الحقيقي، أو الموضوع.

وبناءً عليه، فالتجريد والتعميم وباقي العمليات العقلية، تكون بالنسبة إلى باركلي، هي فعل لغوي، يفعله الإنسان بفعل الإلفة والعادة المستمرة، فالتعميم، يُصرِّح باركلي، هو فعل اللغة، التي تشير إلى الأفكار الرئيسية[4]، كما إنّ الأفكار المجردة الحاصلة للأفراد الناضجين، إنّما تحصل بفعل الاستعمال المألوف والمستمر[5].

---

(1) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، مصدر سابق، ص106.

(2) George Berkeley, **A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge**, Opcit, p:13.

(3) Ibid, p:12.

(4) Ibid, p:4.

(5) Ibid, p:5.

الباب الرابع

المعالِم المعرفيّة والوجوديّة للحركة الجوهرية عند الشيرازي

تمهيد الباب

تشكّل الحركة الجوهرية، عند الشيرازي، إحدى النتائج الهامة لميتافيزيقا الوجود في منظومته الفلسفية الوجودية، القائمة على ثلاثية أصالة الوجود ووحدته وتشكّكه في المراتب، بعد أنْ كانت أصالة الماهية هي المبدأ الحاكم عند جمهور الفلاسفة والحكماء؛ ترتبط الحركة الجوهرية بمصطلحَيْن أساسيّين هما: الحركة والجوهر، حيث أعطى الشيرازي كلَّ مصطلحٍ منهما معنًى مغايرًا لِما كان عليه الفلاسفة قبله. فقد تبنّى الفلاسفةُ الفهمَ الأرسطيَّ العام للحركة، بكونها خروج الشيء من القوة إلى الفعل، وهو إقرارٌ يستلزم بدايةً ونهايةً للحركة، كما إنّه إقرار بالسكون إلى جانب الحركة، حيث إنّ الحركة لمْ تكنْ أمرًا ذاتيًا للموجودات الطبيعية؛ في حين أنّها عند الشيرازي، لا تمثّل تقابلاً تناقضيًا للسكون؛ بل هما من قبيل الملكة وعدمها، أي ليس السكون شيئًا آخر مقابل الحركة؛ بل هو انعدامُ الحركةِ بذاتها؛ وعليه، فالسكون ليس نهايةَ الحركة، كما هو حال الفهم الأرسطيّ والمشائية الإسلامية؛ بل هو عدمُ وجودِ الحركة أصلاً، وحيث لا سكون في الطبيعيات، فإنّ الحركة ليست لها نهاية؛ بل هي أمرٌ ذاتيٌّ متجددٌ سيَّال في العالَم الطبيعي على الدوام.

أمّا المقولة التي تحصل فيها الحركة، وهي مقولة الجوهر، فَقَدْ نظر إليها الشيرازي باعتبارها مقولةً من عالَمِ الوجود، لا الماهية، لذلك فالحركة الجوهرية عنده، هي حركة في وجود الجوهر لا في ماهيته، في حين أنّها في المقولات العَرَضيّة التي قال بها الفلاسفة قبل الشيرازي، هي حركةٌ في الماهيات[1]، لأنّهم لم يُثبتوا الحركة في مقولة الجوهر، لأنّ الجوهر إذا وُجد، فهو يوجد لا في موضوع، والحركة تحتاج إلى الموضوع؛ إلا أنّ الشيرازي اتّفق مع الفلاسفة المشائين، على أنّ المقولات هي أجناس عالية للموجودات، لذا فهي بسائط، ولا تعريف حقيقي لها بالحدّ التام، باعتبارها أعمّ المفاهيم كافة، فلا أجناس أو فصول لها. فَقَدْ ورد عن الشيرازي ما يوافق رأي المشائين: «المقولات هي الأجناس العالية للموجودات وهي عشرة: الجوهر، والكم، والكيف، والأين، والوضع، ومتى، وأنْ يفعل، وأنْ ينفعل، والملك، والإضافة»[2]، فالمقولات إمّا جواهر، أو أعراض.

لقد استطاع الشيرازي عَبْرَ الحركة الجوهرية حلَّ كثيرٍ من الإشكاليّات الفلسفية نذكر منها:

(1) «تنقسم الماهية، انقسامًا أوليًّا، إلى جوهر وعَرَض؛ فإنّها أمّا أنْ تكون بحيث، إذا وجدت في الخارج وُجدت لا في موضوع مستغنٍ عنها في وجوده، سواء وُجدت لا في موضوع أصلًا، كالجواهر العقلية القائمة بنفسها، أو وُجدت في موضوع لا يستغني عنها في وجوده، كالصور النوعية؛ وإمّا أنْ تكون بحيث، إذا وُجدت في الخارج، وُجدت في موضوع مستغنٍ عنها»، فالأوّل هو الجوهر، والثاني هو العَرَض. (علي رباني گلبيگاني، **إيضاح الحكمة في شرح بداية الحكمة**، مصدر سابق، ص65).

(2) هادي السبزواري، **تعليقات على الشواهد الربوبية**، تحقيق: جلال الدين الآشتياني، مصدر سابق، ص147؛ انظر أيضًا: جعفر آل ياسين، **الفارابي في حدوده ورسومه**، مصدر سابق، ص65؛ فريد جبر وسميح دغيم وجيرار جهامي، **موسوعة مصطلحات المنطق عند العرب**، مصدر سابق، ص11؛ جيرار جهامي، **موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب**، ص24.

الأولى: الثنائية في الجوهر الإنساني، وهي مسألة أثّرت في التفكير العقلي المشائي الإسلامي، كما أثّرت في التفكير العقلي الأوروبي، كما هو حال ديكارت (R. Descartes).

الثانية: ارتباط الحادث بالقديم، أو ارتباط المتغير بالثابت.

أمّا الإشكالية الأولى، فمِنَ المعروف أنّ ابن سينا قد حصر الحركة في المقولات العَرَضية، دون الحركة في مقولة الجوهر، وبذلك يكون قد حذا حَذْوَ الفلسفة الطبيعية الأرسطية في حصر الحركة في مقولات الكم، والكيف، والوضع، والأين، وكلُّها أعراض، وأنكر بشكل واضح إمكان الحركة في الجوهر[1]؛ وبذلك يكون ابن سينا قد حكم بالثبات المطلق على النفس، وجعل من العقول جواهر ثابتة لا يحصل لها تغيّر[2]؛ إنّ النتيجة الحاصلة من ذلك هي أنّ في الإنسان ما هو مُتحرِّك، وما هو ثابت، وبالتالي استبطان الثنائية الجوهرية للنوع الإنساني.

كذلك فعل ديكارت (R. Descartes) عندما قال: «إنّ الحركة الذاتية أو قوة الإحساس والتعقل لا تنتمي بأي شكل إلى الطبيعة الجسمية»[3]، على الرغم من قوله في الوقت عينه: «الإحساس بالطبع لا معنى له دون الجسم»[4]، وهو بذلك يقرُّ بعلاقةٍ ثنائيةٍ بين النفس كقوة للتعقل والإحساس، والجسم كآلة طبيعية تحمل هذه النفسَ وقواها الإدراكية.

---

(1) هنري كوربان ومجموعة من الباحثين، **فلسفة صدر المتألهين الشيرازي: المباني والمرتكزات**، مصدر سابق، ص72.

(2) إدريس هاني، **ما بعد الرشدية: ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، ص 265.

(3) Rene Descartes, **Discourse on Method and Meditations on First Philosophy**, Opcit, p:65.

(4) Ibid, p:65.

أمّا الشيرازي، فَقَدْ ألغى هذه الثنائية الجوهرية، بفعل قوله بالحركة في المقولات جميعًا، بما في ذلك الحركة في مقولة الجوهر؛ لقد أرجع الشيرازي الحركةَ في المقولات العَرَضية إلى الحركة في مقولة الجوهر، فكلُّ حركةٍ في الأعراض لا استقلال لها في الوجود؛ بل وجودها بعَرَض وجود الجوهر. إنّ النتيجة العلمية لهذه الحركة هي وحدة الجوهر الإنساني، الذي جمع بين النفس وقواها الإدراكية، والجسم الطبيعي الحاصل لهذه النفس، فكانت مقولته المشهورة في النفس الإنسانية: «النفسُ جسمانيةُ الحدوثِ روحانيةُ البقاء»[1]. يؤكِّد إثبات الوحدة النوعية للجوهر الإنساني أنّ لهذه الوحدة تكاملاً جوهريًّا تصاعديًّا في المعرفة من أدنى مراتبها حتى الاتصال بالعقل الفعّال، الأمر الذي يثبت الترقّي المعرفي الوجودي على قاعدة التركيب الاتّحادي بين المادة والصورة، والانتقال من الهيولى الأولى للعالَم المادي إلى الفعليات النوعية، التي تتواصل مع الجوهر الإنساني وصولاً إلى آخر مراتب الدنيا، وانتقالاً منها إلى عالَم الآخرة، على أساس الوحدة الشخصية للنفس الإنسانية بين العوالِم، وبالتالي إثبات المَعاد الجسماني، الذي عجز عن إثباته ابن سينا بالبرهان العقلي، وقَبِلَ به على قاعدة الإيمان بالنبوّة، حيث قال: «يجب أنْ يُعلم أنّ المَعاد منه ما هو منقول من الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث»[2].

أمّا الإشكالية الثانية، وهي ارتباط الحادث بالقديم، حيث أوجد

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص334.

(2) حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **الشفاء: الإلهيات**، مراجعة إبراهيم بيومي مدكور، مصدر سابق، ج1، ص423.

الشيرازي بالحركة الجوهرية اتّصالاً بين العوالِم كافة: عالَم الطبيعة، وعالَم المِثال، وعالَم العقل. يرتبط الجوهر الإنساني الواحد بمنظومة الوجود بعلاقة طولية، ابتداءً من الهيولى الأولى الخاليّة من الفعلية من كلِّ الجهات، صعودًا إلى العوالِم الأخرى، التي يتدرّج فيها الإنسان صعودًا، وصولاً إلى التجرّد الأتمّ، وهو عالَم العقول التامّة المجردة تجردًا كاملاً لا نقص فيه، بعد أنْ كان الإنسان خاليًا بالتمام من التجرد؛ لذا، فالحادث أو المتغير الإنساني يبقى في حالةٍ من الصعود التكاملي الوجودي الطولي في عوالِم الدنيا والآخرة، إلى أنْ يتحقّق بالتجرد الأتم، الذي هو عين الثبات والقِدم؛ لذلك: «إنّ ارتباط الحادث بالقديم يتحقّق عن طريق الحركة الجوهرية، التي تستند بثباتها وحيثية بقائها إلى الثابت القديم، كما تُصحِّح بسيلانها وتجدّدها، حدوثاتِها الجوهرية، جميعَ تجرّدات وتغيّرات العالم الجسماني»[1].

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **شرح أصول الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص126.

الفصل الأوّل

الحركة الجوهرية:
المعرفة الوجودية والمعاد

1 ـ الحركة الجوهرية والارتقاء المعرفي الوجودي عند الشيرازي

إنّ إحدى أهم نتائج الحركة الجوهرية هي وحدة الجوهر الإنساني، مقابل الثنائية السينوية والديكارتية، فالنفس بما هي نفس حادثةٌ بحدوث البدن، وبما هي في علم الله من حيث حقيقتها الروحانية قديمة بقدم علمه تعالى، فهي جسمانية الحدوث، روحانية البقاء عندما تستكمل حركتها، وتخرج من القوة إلى الفعل[1]. إنّ معنى حدوث النفس بحدوث البدن، هو غير معنى حدوثها مع حدوث البدن. فالمعنى الأول يستبطن الوحدة الجوهرية، فليست النفس شيئًا، ولا البدن شيئًا آخر، فهو حدوثٌ جوهريٌّ واحد. أمّا المعنى الثاني، فهو يتضمن حدوثين لجوهرين هما: النفس والبدن، والذي يدلّ عليه هو معيّة الحدوث، أي يحدثان معًا، في حين يدلّ المعنى الأول على أنّ النفس تحدث بحدوث

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب، مصدر سابق، ج2، ص622.

البدن؛ وعليه، تكون بدايةُ الحدوثِ النفساني بدايةً جسمانيةً ماديةً، ولا يكون ثمة فصلٌ بين النفس والجسم، كما ذهب إليه ديكارت، الذي يفصل بينهما فصلاً واضحًا، حيث النفس جوهر مفكر، والجسم امتداد فقط[1].

فبناءً على الفهم الشيرازي، يتحوّل البدن إلى روحٍ في سَيْرِهِ التكاملي، وليست الروح شيئًا آخر يحلّ في البدن حال وجوده، ويغادره حال موته، ويرى الشيرازي أنْ لا تضاد بين الطبيعة وما وراء الطبيعة؛ بل هما بمثابة مرتبتين: المرتبة الأولى ضعيفة، والمرتبة الثانية قوية[2]. إنّ للوجود بحسب الشيرازي قانونَيْن ضروريَّين: قانون التنزّل، وقانون الصعود، ففي الأول يتجلّى الوجود عن مراتبه العالية من غير عروض التجافي، وفي الثاني يترقّى الوجود ترقّيًا صعوديًا إلى المقامات العالية التي هي بمثابة المبدإ والمنتهى[3]. وفي قوس الصعود تكون النفس الإنسانية هي آخر مراتب الصور الجسمانية، وأول المعاني الروحانية لأنها جسمانية الحدوث روحانية البقاء[4].

إذًا تكون النفس الإنسانية في أوّل تكوّنها في حدود السفالة

---

(1) عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، مصدر سابق، ج1، ص497.

(2) مرتضى مطهري، **محاضرات في الفلسفة الإسلامية**، مصدر سابق، ص135.

(3) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص57؛ انظر أيضًا: المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص389؛ انظر أيضًا: المؤلف نفسه، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، ج1، ص59.

(4) المؤلف نفسه، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص142؛ انظر أيضًا: المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص396؛ انظر أيضًا: المؤلف نفسه، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص58.

والنقصان، لكونها حاصلة في طبائع العناصر[1]، ولهذا فإنّ النظر في النفس بما هي نفس جسمانية، في بدايات تكوُّنها وتشكّلها، هو نظرٌ في البدن، ولذلك عُدَّ علمُ النفس من العلوم الطبيعية الناظرة في أحوال المادة وحركاتها[2]. إلا أنّها لا تبقى في هذه المرتبة الجسمانية، والمادية المحضة؛ بل تبدأ رحلتها التكاملية الصعودية، ويقول الشيرازي في ذلك: «المواد الجسمانية، وإنْ تناهت في الإظلام والكثافة والبرودة، غير ممتنعة عن قبول الاستكمال بتأثير مبدإ فعّال»[3]، وذلك بفضل ما زُوِّدت به من القوى الإدراكية والتحريكية، القادرة على سلوك سبيل التدرّج من عالَم القوة والهيولى الأولى، إلى أعلى درجات الفعلية والوجود. فالنفس وإنْ كانت في بداية فطرتها صورةً واحدةً من موجودات هذا العالَم، إلا «أنّها في قوتها السلوك إلى عالَم الملكوت على التدريج، فهي أولاً صورةُ شيءٍ من الموجودات الجسمانية، وفي قوتها قبول العقلية، ولا منافاة بين تلك الفعلية وهذا القبول الاستكمالي... وهو سلوك السلسلة الطولية»[4].

أمّا العلاقة القائمة بين النفس والبدن تحت الجوهر الإنساني الواحد، فهي علاقة تركيب اتّحادي، حيث يقول الشيرازي: «التركيب الاتّحادي بين النفس والبدن ثابتٌ عندنا»[5]، فالتركيب الاتّحادي بينهما يحوِّلهما إلى شيءٍ جوهريٍّ واحدٍ، «لأنّهما واحدٌ بالذات، متعدّد

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق، ج1، ص2.

(2) المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص10.

(3) المصدر نفسه، ص2.

(4) المصدر نفسه، ج3، ص330- 331.

(5) المصدر نفسه، ج8، ص250.

الصفات والحيثيات. فهما متّحدان في الجوهرية، متخالفان بالقوة والفعل، والنقص والكمال، والظلمة والنور»[1]. إنّ النفس والبدن اثنان في عالَم الاعتبار، فإذا أخذنا حيثية النقص والقوة والظلمة، فنحن نتحدث عن مرتبة النفس الجسمانية، أمّا إذا أخذنا حيثية الكمال، والفعل، والنور، فنحن نتحدث عن مرتبة النفس المجردة، وإلا فهما في الحقيقة والواقع متّحدان في وجود جوهري واحد. لذلك فالحركة والتكامل الإدراكي تكون لهذا الجوهر السيّال، الذي تنشأ عنه الآثار والأفعال. يقول الشيرازي: «إنّ الذي يتجدّد بنفسه ويصح منه حدوث الحادثات، وانقضاء المقتضيات هو جوهر سيَّال يتقوّم به الجسم النوعي أولاً وبالذات، وتنشأ منه الآثار واللوازم والأعراض، وهو المُسمّى الطبيعة عند الحكماء، والصورة النوعية التي تتم بها الأجسام أنواعًا»[2].

تبدأ الحركة التكاملية الجوهرية للنفس من أدنى مراتبها المادية الجسمانية، حتى تبلغ أعلى مراتبها العقلية التامة، حيث يكون لها تعلّق بالعقل المفارِق؛ فالحركة الجوهرية ترى العالَم صيرورة متواصلة، وترى النفس جوهرًا متّسعًا باستمرار، وبأنّ المعرفة هي شأن وجودي محض[3]. وعليه، فالتراكم المعرفي الوجودي للنفس، هو حصيلة التغيير الجوهري فيها، لأنّ هذه الإضافات المعرفية ليست إضافات

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين**، مصدر سابق، ص25.

(2) المؤلف نفسه، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص446؛ انظر أيضًا: المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص326-327 و340.

(3) إدريس هاني، **ما بعد الرشدية: ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، ص268.

عارضة؛ بل هي ذاتية بناءً لأصالة الوجود، فالمعرفة صيرورة الأنا وتطور الوجود، فهي كالوجود؛ بل هي عين الوجود؛ إنّ الهدف من الصيرورة الوجودية هذه هو بلوغ النفس لنشأتها العقلية التامة بعد تقلّبها في الأطوار قربًا وبعدًا، «فالنفس ما دامت لم تخرج من قوة الوجود الجسماني إلى فعلية العقل المفارِق، صورة مادية على تفاوت درجاتها قربًا وبعدًا عن نشأتها العقلية بحسب تفاوت وجوداتها شدّة وضعفًا، وكمالاً ونقصًا»[1].

يعتبر الشيرازي أنّ الغاية القصوى من الحركة الجوهرية هي بلوغ النفس مقام العقل المفارق المجرد ذاتًا وفعلاً، حيث يكون لها شأن خاص عن باقي الموجودات الطبيعية، وإنْ كانت النفس في مقام الطبيعة تتّحد بها، وفي مقام المثال تتّحد به، إلا أنّها في هذين المقامين تبقى في التأرجح بين القوة والفعل، ولا يحصل لها من التجرد إلا تجرد الذات، دون تجرد الفعل، وهو التجرد المتعلّق بعلاقتها بالمادة وأوصافها. ولكن الاتحاد الذي يكون لها في مقام الوحدة والجمعية العقلية، يكون لها التجرد ذاتًا وفعلاً. لذلك يقول الشيرازي: إنّ تصرفَ النفسِ في الأجسام جسمانيٌّ، وتعقّلها لذاتها وذات جاعلها روحانيٌّ، وأمّا العقول المفارِقة فهي روحانية الذات والفعل جميعًا[2]، لذلك لا يكون للنفس أنْ تتجرّد بالذات وبالفعل إلا بعد التحقّق بالجمعية العقلية المفارِقة. ويشير الشيرازي إلى التمييز بين الشأن النفسي والشأن العقلي المفارق، الذي تتحقّق به النفس في نهاية الرحلة التكاملية الصعودية، حيث تنال النفسُ مقامَ الجمعية، فهو يقول: «النفوس في هذه النشأة البدنية صارت بحيث

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص14.

(2) المصدر نفسه، ص347.

ترتبط وتتأحّد كلُّ واحدة منها بالبدن اتّحادًا طبيعيًّا، يحصل منها نوعٌ طبيعيٌّ حيوانيٌّ، وفي النشأة العقلية تكون عند استكمالها متّحدةً بالعقل المفارِق، فكيف يُقاس اتّحاد النفوس في عالَم العقل والجمعية باتّحادها في عالَم الأبدان وعالَم التفرقة في الجواز وعدمه؟ ولو جاز اتّحاد النفوس في عالَم الأبدان لجاز اتّحادُ الأبدانِ بعضها ببعض، لأنّ البدن لا يتشخّص إلا بالنفس. . . إنّ للنفوس كينونةً في عالَم العقل، وكينونةً في عالَم الطبيعة والحسّ، وكينونتها هناك [في عالَم العقل] تخالف كينونتها هنا [عالَم الحس]»[1]. لذلك، فإنّ النفوس المجرَّدة عن تعلّقات الأبدان في عالَم المفارِقات، عبارةٌ عن اتّحادها مع جوهرها العقلي الفعّال[2]، حيث تُدرِكُ عالَمَ الجمعِ، بعد أنْ أدركت عالَمَ الكثرةِ، وحيث يكون لها التجرد الذاتي والفعلي، بعد أنْ كان لها التجرد الذاتي دون الفعلي.

بقي أنْ نشير في هذا الجزء إلى أنّ الترقّي الوجودي الجوهري للنفس، يكون بحفظ الوحدة الشخصية لهذه النفس، فلا بدّ «من بقاء الموضوع ثابتًا مع تبدّل خصوصيات الحركة، ومن بقاء وحدة الهيولى الجنسية، ومن بقاء الطبيعة المتجدّدة، فلا بدّ من واحد ثابتٍ ينحفظ به أصل الطبيعة وسنخها، مع تبدل الخصوصيات»[3]، وفيه إشارة إلى الوجود الأصيل الذي هو الوحدة الشخصية للنفس الجامعة للنشآت، وهو المُعبَّر عنه بالموضوع؛ كما فيه إشارة إلى دوام القابلية المتعلّقة بأصل الطبيعة في كلام الشيرازي، وأيضًا فيه إشارة إلى مراتب الوجود والنشآت التي عبَّر عنها الشيرازي بلفظ: الخصوصيّات.

---

(1) المصدر نفسه، ص352- 353.

(2) المصدر نفسه، ص372.

(3) هادي السبزواري، **تعليقات على الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، ص160.

إنّ للنفس وحدةً شخصيّةً جامعةً مع تعدّد قِواها الإدراكية والتحريكية المتّصلة بعوالِم المعرفة، وإنّ لكلٍّ واحدةٍ منها مقاماتٍ متعدّدةً متفاوتةً في العلوِّ والدنوِّ، والشرف والخسّة، بعضها عقليٌّ صرف، وبعضها مِثاليٌّ، وبعضها حسيٌّ، وبعضها جسمانيٌّ صرف[1]. إنّ الوقوف على هذه المقامات هو بفعل التكامل الجوهري للنفس الإنسانية الجامعة، فالإنسان له هوية واحدة، ذات نشآت وفعليات، وهي مُختصّةٌ من بين جميع الموجودات بأنّ لها هذه الأكوان الثلاثة مع بقائها بشخصها[2]، وأنّ هذه النشآت في ترتيبها الصعودي إلى الله تعالى على عكس ترتيبها الابتدائي النزولي عنه تعالى؛ إذ إنّ سلسلة الابتداء والنزول كانت على نحو الإبداع[3]، بلا زمان وحركة، وسلسلة الرجوع تكون بالحركة الجوهرية، ولا تكون على سبيل الإبداع؛ بل على سبيل التدرّج والتكوّن[4] في الحركة والزمان[5].

2 ـ الحركة الجوهرية والمعاد[6] من منظور ملّا صدرا

إنّ المعاد هو نشأة وجودية عالية تنشأ عن حركة التكامل الجوهري

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص128؛ انظر أيضًا: ص5.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص194.

(3) «الإبداع هو صدور الوجود عن الواجب الحق بلا مشاركة جهة القابلية». (هادي السبزواري، **تعليقات على الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، ص179).

(4) «التكوين هو صدور الوجود على ما يتوقف على صلاح القابل». (المصدر نفسه).

(5) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج9، ص195.

(6) «المعاد عند الصوفية هو الأسماء الكلية الإلهية، كما إنّهم يُسمّون المبدأ الأسماء الكلية الكونية. ومجيء السالك من طريق الأسماء الكونية لأنّها مبدؤه، ورجوعه من طريق الأسماء الكلية الإلهية لأنّها معاده». (محمد علي التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، مصدر سابق، ج2، ص1570).

للنفس الإنسانية في طريق الصعود والعودة إلى المبدإ الأوّل، الذي تنزلت عنه النفوس، التي تتميز بذاتية الحركة لها، «وما يتحرك بذاته لا يجوز أنْ يموت»[1]، لذلك فالمعاد ليس موتًا للإنسان؛ بل هو انتقال من نشأة إلى أخرى، يقول الشيرازي: «وكلُّ ما تنبعث الحركة من ذاته، فهو لا محالة مُتوجِّه إلى الكمال الذاتي الجوهري، وكلُّ ما يتوجَّه نحو الكمال بحسب الفطرة الأولى، فهو لا يموت؛ بل يتحوّل من نشأة إلى أخرى، ومن دار إلى دار أعلى»[2]، فالمعاد، إذًا، هو دارٌ أخرى أشدّ وجودًا من الدار الدنيا، حيث تتمتع الدار الآخرة، أو دار المعاد، بالحياة الحقّة، بمعنى أنّها أكثر حياة ووجودًا، لذلك فإنّ النفس البسيطة المتحركة بالذات، هي غير قابلة للفناء[3]، في دار المعاد؛ بل لها تحولات جوهرية، كما كان لها ذلك في دار الدنيا.

إنّ حركة النفس صعودًا نحو المبدإ الأوّل، هي حركة نحو الغاية، لأنّ «المبدأ لكلِّ شيءٍ هو عينُ الغايةِ له في الحقيقة»[4]. فالمبدأ عين المعاد بالنسبة إلى النفوس، لأنّ الروح واحدة، والنشآت مختلفة؛ فبعد تنزّل النفس، في قوس النزول، من نشأة العهد القديم في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ﴾[5]، تنتهي إلى هذه النشأة الحسيّة المعروفة، المُسمّاة

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص242.

(2) المصدر نفسه، ص248.

(3) المصدر نفسه، ص342.

(4) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين**، مصدر سابق، ص59.

(5) سورة الأعراف: الآية 172.

بالدنيا، تبدأ هذه النفس بالترقّي في نشآت ومواطن كثيرة، في قوس الصعود، كلها بعد الدنيا[1]. إنّ النشآت السابقة في قوس النزول هي المُعبَّر عنها بنشآت ما قبل الطبيعة، أمّا التي في النشأة الحسية فيُعبَّر عنها بالنشأة الطبيعية، والتي ما بعد الدنيا، فيُعبَّر عنها بما بعد الطبيعة، على أنّ النشأتين الطبيعية وما بعدها تكونان في قوس الصعود، وبذلك يكون قوسا النزول والصعود عين بعضهما، ولكن مع اختلاف أنّ النزول يكون دفعةً، وأنّ الصعود يكون تدريجًا بالاستكمال الجوهري، لذا يقول الشيرازي: «إنّ للنفس شؤونًا وأطوارًا كثيرة، ولها مع بساطتها أكوان وجودية، بعضها قبل الطبيعة، وبعضها مع الطبيعة، وبعضها بعد الطبيعة»[2]، لأنّ النفس إذا استكملت وجودها بعد تعلّقها بالطبيعة، وصارت عقلاً مفارِقًا، يتبدّل عليها نحوُ الوجود، ويصير وجودها وجودًا أخرويًّا[3]، فهي كما تحدث بحدوث البدن، تبطل ببطلانه، بمعنى أنّها تبطل النفس بما هي نفس ذات طبيعة بدنية، وينقلب جوهرها إلى نحوٍ آخر من الوجود بحسب تكاملها الجوهري متوجِّهة إلى الغايات[4]، فثبت أنّ المبدأ هو عين الغاية.

---

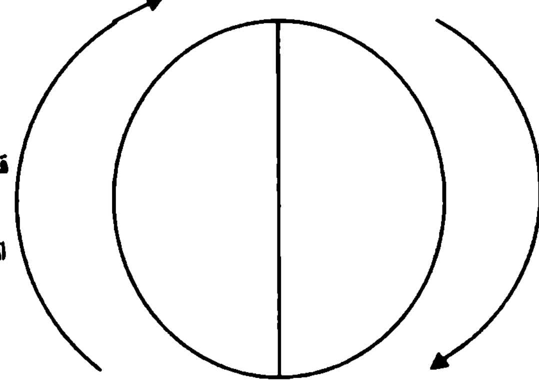
(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج2، ص720؛ انظر أيضًا: المؤلف نفسه، **إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين**، مصدر سابق، ص55.

(2) المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص346.

(3) المصدر نفسه، ص373.

(4) المصدر نفسه، ص375. ورد المعنى عينه في: (المصدر نفسه، ص396)، يقول: «إنّ نشآت الوجود متلاحقة متفاضلة، ومع تفاوتها متّصلة بعضها ببعض، ونهاية كل مرتبة بداية مرتبة أخرى، وآخر درجات هذه النشآت التعلّقية أوّل درجات النشأة التجردية، وعالم التجرد المحض ليست فيه حدوث». انظر أيضًا: المؤلف نفسه، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص368؛ أيضًا: ج2، ص462.

إنّ قولنا: المبدأ عين الغاية، يُعبّر عنه باكتمال الدائرة الوجودية للخلق، الذي يُشكّل قوسُ النزولِ النصفَ الأوّل من محيط هذه الدائرة، بينما يُشكّل قوسُ الصعودِ النصفَ الآخر من هذه الدائرة، حيث تلتقي نقطتا البداية والنهاية.



استنادًا إلى الرسم أعلاه، يظهر أنّ عالَم العَوْدِ أعمّ مما يُسمى بالمعاد عند الجمهور، فإنّ رحلة العودة التصاعدية للإنسان تبدأ من آخر تنزلات عالَم «ما قبل الطبيعة»، المُسمّى عالَم «الأمر»، ومن أوّل عالَم الهيولى والطبيعة، المُسمّى بعالَم «الخلق». لذلك يقول الشيرازي: «أرجعَ إليه [المبدأ الأول] عوائدها [النشآت] فكانت النهاية على عكس البداية، كانت عقلاً، ثم نفسًا، ثم طبيعة، ثم مادة، فتعود متعاكسة كأنّها تدور على نفسها جسمًا مصوَّرًا، ثم نباتًا، ثم حيوانًا ذا نفس، ثم إنسانًا ذا عقل، فابتدأ الوجود من العقل وانتهى إلى العاقل، وفي ما بينهما مراتب ومنازل»[1]. وبذلك يظهر أنّ معاد النفوس الفلكية يكون إلى

(1) هادي السبزواري، **تعليقات على الشواهد الربوبية**، مصدر سابق، ص180.

الجواهر العقلية، كما إنّ معاد الجواهر العقلية إلى الله[1]، أي المبدأ الأوّل، لأنّ معاد الإنسان هو معادٌ لذاته، والذات صورة عن المبدإ الأول، فيكون معاده في نهاية الحركة إلى «الهوية الإلهية»[2].

وإذا كانت العودة ترتبط بالتكامل الجوهري ابتداءً من عالَم الهيولى، وصولاً إلى عالَم الآخرة، فهذا يعني أنّ الحركة الجوهرية عند الشيرازي هي حركة متّصلة صعودية بين العوالِم والنشآت، وعليه يرتبط التكامل الإنساني بالارتقاء المعرفي الوجودي، وبالمعاد؛ فلا انفصال بين ما يحصّله الإنسان من الإدراك والمعرفة، وعالَم المعاد الأخروي. يورد الشيرازي: «ففي هذه التحويلات[3] كانت كل مرتبة لاحقة أشرف من سابقها، ولمْ يكنْ للمنتقل من الحالة السابقة إلى الحالة اللاحقة حسرة وندامة... فهكذا ينبغي أنْ تُقاس النشأة الأخروية للنفوس المرتقية إليها بالعلم والمعرفة»[4]؛ وعليه، يكون الارتقاء المعرفي الوجودي سلوكًا استكماليًّا على سبيل بلوغ عالَم الآخرة، ويكون مَنِ اشتغل بالعلم، قد خاض في جنّة حاضرة[5]، هي جنّة المشاهدة والعيان.

وبما أنّ المعرفةَ عينُ الوجودِ في كلٍّ من عالَم الدنيا، وعالَم

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج2، ص 461.

(2) المؤلف نفسه، **إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين**، مصدر سابق، ص25.

(3) والأصح أنْ يقول التحوّلات.

(4) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين**، مصدر سابق، ص85.

(5) المؤلف نفسه، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص192.

الآخرة، مع فارق أنّ للنفس في عالَم الآخرة وجودًا أقوى وأشدّ بحكم مفارقتها للبدن والمادة، لذلك تصبح النفس في عالَم الآخرة «مُختَرِعةً للصّورِ، مُشاهِدةً إيّاها بحواسها التي في ذاتها، بلا مشاركة البدن، حيث لها في ذاتها سمعًا وبصرًا وشمًّا وذوقًا ولمسًا»[1]، وهي حواس أُخْروية شديدة الوجود، لها خصوصيّاتها الأُخروية، بسبب انقطاع العلائق والعوائق كلها، حيث ترجع النفس إلى ذاتها وذات مُبْدِعِها كلّ الرجوع[2]، وتصبح في صقع الربوبية. أمّا في عالَم الدنيا وارتباط النفس بالبدن، وتعلّقها به، فهي مع قدرتها على اختراع الصور والمعارف من غير مادة، إلا أنّ هذه الصور «لا تكون إلا ضعيفةَ الوجودِ، ناقصةَ الكون، لا تترتّب عليها الآثار المطلوبة منها، ولا تكون أيضًا ثابتة مستقرة؛ بل زائلة متغيرة»[3].

بناءً على ما تقدم من الارتباط الجوهري المتّصل بين عالَم الدنيا، وعالَم الآخرة، مضافًا إلى الوحدة الجوهرية للنوع الإنساني، وإنّ ملاك هذا الجوهر هو المعرفة الوجودية لكل فردٍ من أفراده، نستنتج أنّ جواهر الأفراد متفاوتة، كما يصرّح الشيرازي: «إنّ مقام الروح وما فوقها، من أسفل سافلين حتى أعلى عليّين، هو من درجات أفراد البشر

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج9، ص177؛ انظر أيضًا: ص267 و342؛ أيضًا: المؤلف نفسه، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج2، ص693.

(2) المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج9، ص178-179.

(3) المصدر نفسه، ص177.

(4) المؤلف نفسه، **رسالة الأصول الثلاثة**، مصدر سابق، ص130.

ومقاماتهم»[1]؛ ففي هذا العالَم يؤسِّسُ كلُّ فردٍ من أفراد البشر نوعَ معاده وآخرته، النابع من صميم جوهره الذاتي الكامن في أعماقه، لذلك فإنّ جنة المؤمن أو جحيم الكافر ليست بأمر خارج عن نفسه[2]. إنّ ما يُجَوْهِر الذات الإنسانية هي المعرفة في هذا العالَم، لتُشكّل نوع معاده، «فكلُّ مَنْ لم يَكسِبْ قلبَه اليوم [إشارة إلى الدنيا] نور المعرفة، ولم يُحْيِ قلبَه بالعلم، فسوف لن يُجديه [في عالم لآخرة]»[3]. ويؤكّد الشيرازي هذا المعنى، فيقول: «إنّ قوام النشأة الآخرة منوطٌ بقلب الإنسان، وحياة القلب بالمعرفة»[4].

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج9، ص335.

(2) المؤلف نفسه، **رسالة الأصول الثلاثة**، مصدر سابق، ص152.

(3) المصدر نفسه، ص155 و163.

الفصل الثاني

الشيرازي وداروين:
اختلاف في الرؤية والمعالجة

1 ـ نظرية داروين (C. Darwin)[1] في النشوء والارتقاء: لمحة تاريخية موجزة

اهتمّ القدماء بمسألة الخلق ونشأته وتطوّره، ولمْ يكنْ داروين (C.

(1) تشارلز داروين (C. Darwin) (1809- 1882م): عالِم طبيعي إنجليزي، تعلم بجامعة كامبردج وأسس نظريةَ التطور التاريخي للعالَم العضوي. عمَّم المعرفة البيولوجية والمسائل العلمية الخاصة بالزراعة في عصره، وزاد عليها بالمادة الواقعية الغزيرة التي حصل عليها من رحلته حول العالَم (1831- 1836م) واشتقّ منها تطور الطبيعة الحية. وقد وضع في كتابه، «أصل الأنواع عن طريق الانتخاب الطبيعي أو حفظ الأجناس المنفصلة عبر التنافس من أجل الحياة»، سنة 1859م القضايا الأساسية لنظرية التطور. وفي كتابه، «سلالة الإنسان» سنة 1871م، قدّم عرضًا عمليًا لانحدار الإنسان من الأسلاف الحيوانية. كانت النظرة العامة الكلية لداروين مادية. كان مفكرًا جدليًا تلقائيًا، وكان ملحدًا. وقد ساهمت أعماله مساهمة كبيرة في ظهور البيولوجيا العلمية والكفاح ضد المثالية واللاهوت والميتافيزيقا، وساعدت في تأسيس العلوم الطبيعية على المادية الجدلية. (مجموعة من الأكاديميين السوفياتيين، **الموسوعة الفلسفية**، إشراف: م. روزنتال وب. يودين، ترجمة: سمير كرم، ط7، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1997م، ص 192-193).

Darwin) أوّل من أثار هذه المسألة[1]، على الرغم من أنّه مِنْ أوائل مَنْ أعطاها البُعد المادي وأخضعها لمناهج العلوم التجريبية في علم الأحياء. إنّ مذهب النشوء والارتقاء قديمٌ، يرجع تاريخه إلى آلاف السنين، فَقَدْ وضع حكماء بابل وآشور ومصر الأساطير بتأثير الكواكب واشتراك بعضها مع بعض في نشوء الأحياء على الأرض، وأنّها نشأت بالتدريج[2]. استندت هذه الآراء إلى المعتقدات الدينية، والأحكام الكلية للكون والوجود، ولمْ تكنْ قائمةً على مناهج البحث العلمي التجريبي.

كان حكماء اليونان في طليعة مَنْ بحث هذه القضية ببُعدها التجريبي البدائي، الممزوج بالمنهج الفلسفي العقلي، البعيد عن النظرة الدينية، ونذكر مثالاً على ذلك ما جاء عن أنكسيماندرس (Anaximandre)[3]: «إنّ نشأة المخلوقات الحية منسوبة إلى تأثير الشمس في الأرض، وتمييز

(1) ذكر داروين في كتابه، «أصل الأنواع»، أنّ مسألة التطور تجد لها صدًى في بعض الكتابات الرومانية القديمة والموسوعة الصينية القديمة.

(Charles Darwin, **On the Origin of Species**, The Project Gutenberg EBook, 11th Edition, 1998, p:22).

(2) تشارلز داروين، **أصل الأنواع: نظرية النشوء والارتقاء**، ترجمة: **إسماعيل مظهر**، لا ط، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2008م، ص 5.

(3) أنكسيماندرس الملطي (Anaximandre): ولد في ملطية نحو 610 ق.م. ومات عام 547 أو 546 ق.م. كان ينتمي إلى مدرسة «الطبيعيّين» الإيونيّين، حيث كان تلميذ طاليس. وكان أنكسيماندرس أيضًا أول فيلسوف يوناني يضع تأملاته الفلسفية الخاصة نثرًا، ويطلب ماهية الموجودات طرًّا لا في المادة المتناهية (الماء والنار... إلخ)؛ بل في شيء لا متناهٍ، في مبدإ أزلي أول يتحرك شيئًا فشيئًا، ويتخذ مختلف الصور المتطورة. يمثل أنكسيماندرس في تاريخ العلوم الطبيعية، وحتى في علم الأحياء، بفروضه الجزئية، وبخاصة حول الأصل البحري للحيوانات وحول الصلات بين التشريح البشري والتشريح الحيواني، وجهَ رائدٍ من رواد مذهب النشوء والارتقاء. (جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مصدر سابق، ص 106-107). =

العناصر المتجانسة بالحركة الدائمة. . . فكان لا بدّ من نشوء مخلوقات جديدة، أو ازدياد فعل الشمس في الأرض لتوليد حيوانات منتظمة يمكنها أنْ تحفظ نفسها وتزيد نوعها، أمّا الإنسان فظهر بعد الحيوانات كلها، ولم يخلُ من التقلّبات التي طرأت عليها»[1]. وممّا يتبيّن من كلام أنكسيماندرس (Anaximandre) أنه ردَّ ظهور الحياة إلى أسباب طبيعية صرفة، بمعنى أنّ الحياة هي نتيجة اختلاط العناصر بحرارة الشمس، كما أنّ النشوء والارتقاء هما نتاج تقلُّب الأحياء حتى بلغت إلى حالتها الحاضرة، ولم يستثنِ الإنسان من هذه التقلّبات التي خضعت لها الأحياء كافة[2].

أمّا في العصور الإسلامية، فقد تواتر عن الحكماء أقوالهم في المراحل والمراتب التي تمر بها الموجودات المادية، قاطعة تطورها من المرتبة الجمادية أو المعدنية، إلى النباتية، ثم الحيوانية بكل أنواعها، ولم يخلُ مصنفٌ في الطبيعيات عند الفلاسفة الأوائل أمثال: الكندي والفارابي وابن سينا، وغيرهم ممن جاء بعدهم، إلا وذُكرت فيه أصناف وأنواع الكائنات الحية وتدرّجها في النمو والارتقاء. ونعطي مثالاً على

= كما جاء في «الموسوعة العربية» حول أنكسيماندرس (Anaximandre) ما يلي: «اعتبر أنّ المادة الأولى للعالَم لا متناهية، كما اعتقد بوجود عوالِم غير معروفة في اللامتناهي، وأطلق عليها اسم الآلهة. وفي نظريته عن أصل الكائنات الحية، عدَّ نشأة المخلوقات الحية من العنصر الرطب بعد أنْ حوّلته الشمس إلى بخار، وأنّ الإنسان كان شبيهًا بأي حيوان آخر، ويبدو أنّه كان لدى أنكسيماندرس مفهوم عن المقصود بالتكيّف مع الوسط وبقاء الأصلح». (وجيه أسعد، **الموسوعة العربية**، ط1، الجمهورية العربية السورية (رئاسة الجمهورية)، هيئة الموسوعة العربية، دمشق، 2011م، ج4، ص 72).

(1) تشارلز داروين، **أصل الأنواع: نظرية النشوء والارتقاء**، مصدر سابق، ص 5.

(2) المصدرنفسه، ص 6.

ذلك مما ورد في «رسائل إخوان الصفا»[1]، في الرسالة السابعة: «أنّ آخر مرتبة الجواهر المعدنية متصلة بأوّل مرتبة الجواهر النباتية، . . . وأنّ آخر مرتبة النبات متصلة بأوّل مرتبة الحيوانية، وآخر مرتبة الحيوانية متصلة بأوّل مرتبة الإنسانية، وآخر مرتبة الإنسانية متصلة بأوّل مرتبة الملائكة»[2]. ويستخلص من رسالة «إخوان الصفا» قولهم بالنشوء والارتقاء في ما بين الكائنات الحية وتدرّجها بالتطور والتغيّر، بما يشبه بعض المبادئ الحديثة التي تُعتبر الركائز الأساسية الأولية لمذهب النشوء عامة.

---

(1) «إخوان الصفا» هو الاسم الجماعي الذي عُرفت به فرقة فكرية إسلامية، لمع نجمها في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري/ القرن العاشر الميلادي، وضمّت: زيد بن رفاعة، وأبا سليمان البُستي، والمقدسي، وعلي بن هارون الزنجاني، ومحمد بن أحمد النهرجودي، والعوني. وقد أحاط بهذه الفرقة وبمذهبها التباس كبير، فاتُّهمت على مرّ الأزمنة بالباطنية والإسماعيلية. وساعد على هذا الاتهام كون المتكلمين الإسماعيليّين المتأخرين قد نسبوا تأليف رسائل إخوان الصفا إلى الأئمة المستورين، واعتبروا هذه الرسائل «القرآن بعد القرآن». (جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مصدر سابق، ص 45).

إلا أنّ جورج طرابيشي لا يؤيد ما ورد أعلاه بخصوص «إخوان الصفا»، حيث إنّ المستشرقين ومتابعيهم من المؤرّخين المحدثين للفلسفة العربية الإسلامية قد أخذوا بهذه الرواية بلا تمحيص نقدي. يقول طرابيشي حول «إخوان الصفا» ما يلي: «بالإجمال يُمكن القول إنّ إخوان الصفا كانوا أصحاب مشروع أيديولوجي اجتماعي، أعطوه شكل موسوعة في إحدى وخمسين رسالة في المنطق والفلسفة وعلم العدد الفيثاغوري والشريعة والروحانيات، سعوا من خلالها إلى الجمع بين الشريعة الإسلامية والفلسفة اليونانية بصيغتها المركّبة المشائية - الأفلاطونية المحدثة، اعتقادًا منهم بأنّ متى حصل هذا الجمع طهُرت الشريعة من ضلالاتها وحصل الكمال. ولكن تردّدت مواقفهم في هذا الجمع بين تأمير الفلسفة أو تسييد الشريعة. ولعلّ هذا التردّد هو السبب في اختلافهم وانفراط عقدهم آخر الأمر». (جورج طرابيشي، **العقل المستقيل في الإسلام**، ط1، دار الساقي، بيروت، 2004م، ص191-192).

(2) إخوان الصفا، **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: الجسمانيات والطبيعيات**، لا ط، مركز النشر في مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1405هـ/ 1984م، ج2، ص 150-151.

يختلف «إخوان الصفا» عن داروين (C. Darwin) في نظرية النشوء والارتقاء في المنهج الذي استند كلٌّ واحدٍ منهما إلى المسألة، ففي حين ارتكز داروين على الانتخاب الطبيعي في التطوّر وبقاء الأصلح، بناءً للمنهج التجريبي البيولوجي وملاحظاته العلمية في رحلته العلمية الشهيرة، أسند «إخوان الصفا» هذا التطور للحكمة الإلهية؛ قال داروين: «إنّا لنعلم علم اليقين أنّه لو كان في حدوث أي تحوّل، مهما كان طفيفًا، ضرر بالأنواع لبادت وللحقت بما غبر خلال القرون، وحفظ تلك التباينات الفردية المفيدة، ثم إبادة الضار منها هو ما سميته «الانتخاب الطبيعي أو بقاء الأصلح»[1]. يعتبر داروين أنّ بقاء الأصلح نابع من التحولات التي تعطي الأفضلية والأهلية لبقاء المفيد، وفناء الضار بفعل الانتخاب الطبيعي. أمّا إخوان الصفا، فقد أرجعوا ذلك إلى الحكمة الإلهية السارية في أنحاء الموجودات التي تحكم ببقاء النافع، وفناء الضار، وهذا ممّا يمكن استنتاجه مِنْ قولهم: «إنّ الحكمة الإلهية لم تعطِ الحيوان عضوًا لا يحتاج إليه في وقت جرِّ المنفعة، أو دفع المضرَّة، لأنّه لو أعطاها ما لا تحتاج إليه لكان وبالاً عليها في حفظها وبقائها»[2]. إذًا سلك داروين و«إخوان الصفا» منهجَيْن مختلفَيْن: استند داروين إلى التجربة المادية البحتة بعيدًا عن مصدر الخالق وحكمته، في حين التزم «إخوان الصفا» منهج الفلسفة العقلية، غير الخاضعة للتجربة، المستند إلى رؤيتهم الدينية حول الخلق وإبداعه وتطوره.

---

(1) تشارلز داروين، **أصل الأنواع**، مصدر سابق، ص 147.

(2) إخوان الصفا، **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: الجسمانيات والطبيعيات**، مصدر سابق، ج2، ص80. جاء في الرسالة السابعة من «رسائل إخوان الصفا»: «وهذا الوضع والترتيب الذي ذكرنا من أمر النبات والحيوان والإنسان أمر إلهي بواجب الحكمة والعناية الربانية». (المصدر نفسه، ص182).

لمْ يغفل العرب تأثيرَ الطبيعة في الأحياء وفي ألوان البشر، وعاداتهم وأخلاقهم وطِباعهم، فقد خصّص ابن خلدون في مقدمته ما يوحي في تصرف الطبيعة وتأثيرها على البشر؛ فذكر في المقدمة الثالثة، «المُعْتَدِل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر»، ما يلي: «توهّم بعض النسّابين مِمّن لا علم لديه بطبائع الكائنات أنّ السودان هم وُلْدُ حام بن نوح، اختُصوا بلون السواد لدعوة كانت عليه من أبيه، ظهر أثرها في لونه. . . وفي القول بنسبة السواد إلى حام غفلةٌ عن طبيعةِ الحرّ والبرد وأثرهما في الهواء، وفي ما يتكوّن فيه من الحيوانات»[1]. كما ذكر ابن خلدون في المقدمة الرابعة بتأثير الطبيعة على الأخلاق الباطنة للبشر، فأطلق عليها اسم، «أثر الهواء في أخلاق البشر»[2]. كما شرح ابن خلدون ابتداء عالَم التكوين وتطوره على الطريقة ذاتها التي تناولها قبله فلاسفة الإسلام وحكماؤه، مؤكّدًا على التدرّج والتحوّل في عالَم الخلق، ونشوء الأنواع وتطوّرها على سبيل الاتصال إلى أنْ بلغ الخلق تطوره بالنوع الإنساني المفكر والقادر، فذكر في المقدمة السادسة: «ثم انظر إلى عالَم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان، على هيئة بديعة من التدريج، آخر أفق المعادن متّصل بأوّل أفق النبات، وآخر أفق النبات متصل بأوّل أفق الحيوان، ومعنى الاتصال في هذه المكوّنات أنّ آخر أُفقٍ منها مُستعدٌّ بالاستعداد القريب لأنْ يصير أوّل أُفق الذي بعده. واتّسع عالَم الحيوان وتعدّدت أنواعه وانتهى في تدريج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والرؤية والفكر بالفعل. وكان ذلك أوّل أُفق الإنسان بعده، وهذا غاية شهودنا»[3].

---

(1) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، مصدر سابق، ص 69- 70.

(2) المصدر نفسه، ص 71.

(3) المصدر نفسه، ص 78.

وضع داروين (C. Darwin) كتابه، «أصل الأنواع» في النشوء والارتقاء عام 1859م، حيث حاول إظهار خطأ العقيدة القائلة بخلق كل نوع من الأنواع الحية بشكل مستقل، بما فيها خلق الإنسان، وأنكر القول بأنّ الأنواع ثابتة لا تتغيّر ولا تتطوّر، فَقَدْ أبرز في عنوان كتابه العبارات التي توحي بذلك، فقال: أصل الأنواع من خلال الانتخاب الطبيعي أو حفظ السلالات الصالحة عبر التنافس من أجل البقاء[1]. كما أشار داروين في سياق هذا الكتاب إلى عدم قبوله بفكرة الثبات في الأنواع: «إنّ الاعتقاد بثبات الأنواع حتميٌّ على اعتبار أنّ تاريخ العالَم قصيرُ الأجل، أمّا بعد تحقّقنا من امتداد هذا التاريخ السحيق في الزمن، فإنّنا نميل، وبدون برهان، إلى أنّ الاكتشافات الجيولوجية الموثوقة منحتنا الدليل الواضح على تحول الأنواع»[2].

تستند نظرية داروين (C. Darwin) في أصل الأنواع على الانتخاب الطبيعي، حيث البقاء للأفضل والأصلح، بمعنى أنّ الأقوى بين السلالات الحية المتنافسة هو الأجدر أنْ يحتفظ بالبقاء. يقوم الانتخاب الطبيعي بالدرجة الأُولى على التحوّلات الطبيعية الضرورية، التي تُشكّل الأرضية والقابلية لحصول الانتخاب، «فما لم تتولّد التحوّلات المفيدة... يعجز الانتخاب الطبيعي أنْ يأتي بشيء... وما من شيء يمكن حدوثه في الأحياء ما لم تظهر التحولات المفيدة»[3]. لذلك يقوم أصل الأنواع على نشوء التحوّلات، في حين يرجع أصل كلِّ نوع بذاته إلى نشوء التحولات، ثم انتخاب تحوّل بعينه والاحتفاظ بصفات النوع.

---

(1) وهو العنوان الكامل لكتابه الشهير «أصل الأنواع».

(2) Charles Darwin, **On the Origin of Species**, Opcit, p:193.

(3) تشارلز داروين، **أصل الأنواع**، مصدر سابق، ص 59.

لذلك لا يجب أنْ يغيب عن بالنا الفرق الجليّ بين «الأسباب الطبيعية التي تولِّد التحولات» و«الانتخاب الطبيعي»، فمتى تتوفر التحولات، يحصل الانتخاب الطبيعي. أمّا حصول التحوّلات المفيدة فتبقى مجهولة في كيفية حصولها، وفي طبيعة الأنظمة والقوانين التي تحكمها، الأمر الذي يُعبّر عنه داروين نفسه: «تكلمت في بعض الأحيان كما لو كانت التحوّلات هي نتيجة الصدفة. إنّ هذا التعبير بعيدٌ كليًّا عن الواقع، ولكنّه يظهر لنا على ما يبدو للتعبير عن جهلنا عن السبب في حدوث كل تحوّل خاص»[1]. لذلك «فإنّ الانتخاب الطبيعي هو السبب الرئيسي، ولكنّه ليس الوسيلة الحصرية لحصول التبدل»[2].

لمْ يتحدث داروين عن أصل الأنواع بمعنى الخلق أو نشوء الخلق؛ بل بمعنى تكيّف الأحياء مع البيئة عبر التحولات المفيدة التي تستعدّ لحصول الانتخاب الطبيعي. لمْ يبحث داروين في نظريته أصل الحياة للأنواع؛ بل بحث في الطبيعة بعد نشوء الحياة فيها، لذلك لمْ تكن نظريته نظريةً في أصل الخلق؛ بل كانت في ما بعد الخلق وولوج الحياة في عناصر الطبيعة. لقد تناول داروين في بحثه العلمي عصر «ما بعد الخلية» التي هي أساس الحياة بكل صورها،ولم يبحث في عصر «ما قبل الخلية»، ليعرف كيف نشأت الحياة في تلك الصورة البسيطة، ومن أين هبط ذلك السر، سرّ الحياة الذي جعل من المادة الجامدة كائنًا حيًّا[3]. إنّ عدم التمييز بين البحث في عصر «ما بعد الخلية» وعصر «ما قبل الخلية»، دفع بالماديّين لاحقًا للقول بالتولّد الذاتي، أي أنّ الحياة تتولد

---

(1) Charles Darwin, **On the Origin of Species**, Opcit, p:95.

(2) Ibid, p:11.

(3) تشارلز داروين، **أصل الأنواع**، مصدر سابق، ص4.

ذاتيًا من مادة غير حية. وبناءً عليه يعود أصل الأنواع عند داروين إلى أنْ يحوز كلُّ نوع من الأنواع على خصائص وظيفية تُمكِّنه من حفظ بقائه في غمرة الصراع والتنافس بين الأنواع الحية الأخرى عبر الانتخاب الطبيعي، وبهذا المعنى يكون كلُّ نوعٍ قد تأصّل بطريقة الانتخاب، وهو الأمر الذي يشير إليه داروين: «إنّ ما أُسميه الانتخاب الطبيعي هو حفظ التغيرات الملائمة ورفض التغيرات الضارة»[1].

يتميز الانتخاب الطبيعي عند داروين (C. Darwin) بالتدرُّج[2]، بمعنى أنّ تبدّل الأنواع يحصل بالزمن آنًا فآنًا، وليس بشكل قطعي ودفعي؛ فما إنْ تظهر علامات غريبة أو جديدة في الكائن الحي بالتحول، يزداد هذا التحول الجديد تدريجيًا بالتردُّد[3]؛ وعندما تتلاحق التحولات المفيدة ببطء وبعملية تدريجيّة، يقول داروين، تنتشر على نطاق واسع، ثم تتميّز عن غيرها بإظهار الكائن الجديد[4]. يضيف داروين في مكان آخر: «إنّ الانتخاب الطبيعي لا يمكنه أنْ ينتج موهبة مركبة جديدة إلا من خلال تراكم هائل لمتغيرات طفيفة ومفيدة حصلت ببطء وعلى الوجه التدريجي»[5].

لا يستلزم الانتخاب الطبيعي عند داروين الاختيار الواعي؛ بل يستند إلى التغيرات البيئية العارضة التي تحدث بفعل الصدفة، أو على الأقل

---

(1) Charles Darwin, **On the Origin of Species**, Opcit, p:40.

(2) Elliott Sober, **Did Darwin Write the Origins Backwards: Philosophical Essays**, No Edition, Prometheus Books, New York, 2011, p:16.

(3) التردّد هنا بمعنى (Frequency).

(4) Charles Darwin, **On the Origin of Species**, Opcit, p:24.

(5) Ibid, p:89.

بفعل أسباب مجهولة عند داروين نفسه، فالتغيّرات لديه نتيجة التأثيرات اللاواعية في الطبيعة[1]، كما أنّ أنواعًا نباتية وحيوانية هي صنيعة قوة الانتخاب اللاواعي[2]. يتعارض قول داروين مع لامارك (Jean Baptiste Lamark)[3] في هذه المسألة، الذي يرى أنّ التحوّل في السلالات هو سلسلة من الخطوات والمراحل المُبَرْمَجَة سابقًا من أبسطها إلى أعقدها[4].

2 ـ الحركة الجوهرية ونظرية النشوء والارتقاء: مقارنة بين الشيرازي وداروين

وردت في نظريَّتي الشيرازي وداروين (C. Darwin) بعض المصطلحات المشتركة[5]، ممّا أوحى إلى بعض الكتّاب بالتشابه بين النظريتين، إلا أنّ البحث العميق في معاني ومداليل هذه المصطلحات يؤدي، بلا أدنى شك، إلى أنّ مَقْصَدي الشيرازي وداروين اتجاه هذه

---

(1) Ibid, p:22.

(2) Ibid, p:111.

(3) جان باتيست لامارك (Jean Baptiste Lamark) (1744- 1829م): عالَم طبيعي فرنسي. عرض في كتابه، «الفلسفة الحيوانية» (1809م) أوّل نظرية شاملة للتطور الارتقائي للعالَم الحي، واعتبر أنّ التغيّرات الحاصلة في البيئة تجعل الأجهزة الحية تحرز صفات جديدة تنتقل بالوراثة، لذلك هاجم النظرية الميتافيزيقيّة عن ثبات الأنواع. وعنده أنّ المادة الحية تنشأ من المادة غير الحية بمساعدة سوائل مادية خاصة. كما اعتبر لامارك أنّ ما هو حي وما هو غير حي يسير وفق «غرض فطري إلهي»، ويقول اللامركيون إنّ العقل يقوم بدور بارز في عملية الارتقاء. وقد استخدم داروين في نظريته في التطور والارتقاء فكرة لامارك في دور البيئة والوراثة في الارتقاء. (انظر: مجموعة من الأكاديميين السوفياتيين، **الموسوعة الفلسفية**، مصدر سابق، ص 405-406).

(4) Elliott Sober, **Did Darwin Write the Origins Backwards: Philosophical Essays**, Opcit, p:15.

(5) من قبيل «الحركة» مقابل «الارتقاء»، و «النشوء» مقابل «الخلق».

المصطلحات يتباينان تباينًا كليًا، مضافًا إلى الاختلاف المنهجي الذي اتبعه كلٌّ واحدٍ منهما.

يذكر هادي العلوي[1] في كتابه، «نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي» أنّ الفضل في هذه النظرية عنده يعود إلى إرسائه نظرية مادية هي قضية أصالة الوجود[2]،التي وضعها الشيرازي كنقطة ارتكاز في فلسفته. لقد فات العلوي أنّ الوجود عند الشيرازي غير محصور بالعالَم المادي، فالوجود يشمل المادة وغيرها؛ ويُفهم من كلام العلوي أنّ الواقع العيني للوجود هو العالَم الحسي فقط دون العالَم المِثالي والعقلي، حين يقول: «أمّا الوجود فإن التعريفات الدائرة حوله، سواء عند ملاّ صدرا أم عند من سبقه، تفيد معنى الواقع العيني، المحسوس واقعيًا في أفراد النوع»[3]، وفي ذلك ما يجافي حقيقة ما يقصده الشيرازي وغيره من الفلاسفة من مفهوم الوجود؛ إذ هو مفهوم ومعقول ثانٍ فلسفي، وليس معقولاً ماهويًا مُنتزعًا من المادة الحسية الخارجية مباشرة. لذلك فإنّ أصالة الوجود عند الشيرازي ليست نظرية مادية؛ بل هي نظرية فلسفية عقلية، يعتبرها فلاسفة العرب عمومًا نظرية ميتافيزيقية[4].

(1) هادي العلوي (1933-1998م): مؤلف ومفكر ماركسي عراقي. اهتمّ بالتراث العربي وقرأه قراءة ماركسية. كان مهتمًا بالحضارة الصينية أيضًا. كان كاتبًا غزيرًا، وألف الكثير من الكتب التي تدور حول الماركسية والتراث العربي. عاش متنقّلاً بين الصين ولندن وبيروت ودمشق، كما ألّف أكثر من ثلاثة معاجم امتازت بالدراسة العميقة المبنية على الدليل والمراجع الموثقة وأعاد الحياة لمفردات عربية.

(2) العلوي هادي العلوي، **نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي**، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1983م، ص 41.

(3) المصدر نفسه، ص 47.

(4) تعدّدت معاني مصطلح «ميتافيزيقا» بتعدّد المناهج، فعند الفلاسفة المسلمين، يشير =

كما ينقل العلوي في كتابه المذكور عن الشيرازي أنّ الوجود حقيقة واحدة، وأنّ له مراتب تختلف بالشدة والضعف والكمال والنقص، والتقدم والتأخر، ويخلص إلى أنّ المراتب متخالفة بالنوع إلى: الجماد والنبات والحيوان، وإنْ كانت غير متخالفة بالذات[1]. ثم يستنتج العلوي أنّ الكون بحسب الشيرازي، يتحقّق تدريجيًّا، وأنّ الجوهر يزول دفعة واحدة، ليحل محله جوهر آخر بالصورة السابقة نفسها، ممّا يسمح بوقوع التحولِ النوعي في العالم بفعل الحركة الجوهرية[2]، حيث يكون الإنسان آخر مراحل هذا التحول النوعي، فليس بعده مرتبة أخرى[3].

إنّ الخلاصة التي يستنتجها العلوي بالتشابه بين النظريتين ليست دقيقةً حيث يقول: «التغيّر يُحدِث الارتقاء، وهو عملية مستمرة لا مفر

= هذا المصطلح إلى الفلسفة الأولى (Prime Philosophy) أي الفلسفة التي بحثها أرسطو (Aristotle) بعد أبحاث الطبيعة، فسميت ما وراء الطبيعة، فوُضِع لها لفظ (Metaphysics) في الغرب، أي ما وراء المادة، وهي بالتالي أبحاث مجردة ذات طابع غيبي على ما رأت الفلسفة المادية الحديثة: المدرسة الوضعية (Positivism). لذلك ففي أبحاث الفلسفة الإسلامية لا تُعتبر الفلسفة الأولى أبحاثًا غيبية؛ بل هي أبحاث فلسفية، مدارُ البحث فيها المعقولات الثانية الفلسفية، وموضوع هذا العلم على ما ورد في: (جيرار جهامي، **موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب**، مصدر سابق، ص 542)، يقول: «موضوع العلم المعروف بما بعد الطبيعة الموجود بما هو موجود»، وهو لذلك ليس بحثًا غيبيًّا. أمّا بالنسبة إلى الفلسفة المادية الوضعية، فإنّ علم الوجود هو علمٌ غيبي ميتافيزيقي لا طائل منه.

يقول محمد باقر الصدر في كتابه: (**فلسفتنا**، مصدر سابق، ص 86): «إنّ النعوت التي تضفيها المدرسة الوضعية على القضايا الفلسفية هي أنّه لا يمكن إثبات القضية الفلسفية لأنّها تعالج موضوعات خارجة عن حدود التجربة الإنسانية، وهي لذلك قضية لا معنى لها؛ إذ لا تُخبر عن العالم شيئًا».

(1) هادي العلوي، **نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي**، مصدر سابق، ص 74.

(2) المصدر نفسه، ص 79

(3) المصدر نفسه، ص 75.

منها، ولا شك في أنّ هذا يَحدُثُ بفعل الانتخاب الطبيعي، مشكِّلاً ما يُسمّى بالتوازن الأنجح والأصلح. . . وهو ما يقارب ما اعتبره الشيرازي شاملاً لحركة الموجودات في كافة ميادين العالَم المادي، وفي هذه النقطة لا بدّ من أنْ يحظى فيلسوفنا [أي الشيرازي] بتأييد المعاصرين في أصل البيولوجيا التطورية»[1].

إنّ في كلام العلوي الكثير من الشبهات:

أوّلها: أنّ الوجود عند الشيرازي غير محصور بالوجود المادي الماهوي، والمراتب لا تكون إلا طولية، الأمر الذي لمْ يلحظه العلوي، أمّا اعتبار التحوّل في العالَم المادي نفسه، ووجود مراتب من الشدة والضعف فيه، فهي ليست مراتب طولية، إنّما تقع في السلسلةِ العَرْضية للمرتبة المادية الواحدة.

ثانيها: أنّ الاختلاف النوعي الذي يفهمه العلوي هو اختلاف نوعي ماهوي، وهو بالطبع ليس مقصود الشيرازي.

ثالثها: أنّ مقصود الشيرازي من التبدّل النوعي الجوهري هو التبدّل في ذاتِ وجودِ الجوهر، وليس في الجوهر الماهوي.

لذلك سنعمد في ما يلي إلى تفصيل المقارنة بين الشيرازي وداروين لإظهار مدى التباين الكلي بين النظريتين.

أ ـ الحركة وتبدل الأنواع

يرجع أوّل الاختلافات الجذرية بين الشيرازي وداروين (.C

(1) المصدر نفسه، ص 81.

Darwin) إلى طبيعة الحركة الواقعة على أجزاء هذا العالَم. إنّ الحركة عند الشيرازي هي حركة في الوجود، وليست في الماهية كما هو حال داروين. فالوجود عند ملاّ صدرا واحدٌ، وأصيلٌ، وذو مراتب تشكيكية طولية: حسيّة ومثالية وعقلية؛ والحركة تحصل في الوجود الجوهري الواحد الذي يشتدّ طوليًّا مع حفظ وحدته الشخصية، فالتبدّل النوعي هو تبدّل في المراتب الطولية، وليس في المرتبة الماهوية العَرْضيّة. أمّا معنى الوجود المقصود في نظرية داروين فهو الوجود الحسّي وعوارضه، المُسمّى الماهية عند الفلاسفة. فليس عند داروين ما يرتبط بوجودات الأشياء، فالحركة عنده هي حركة عرضية ماهوية، والتبدّل النوعي هو تبدّلٌ في السلسلة العرْضية للوجود المادي.

تتّسع الحركة عند الشيرازي لتشمل الحركة في طول الوجود وعَرْضه: «إنّ الحركة الجوهرية على قسمين، **الأول**: الحركة الجوهرية العَرْضية، كحركة الجمادات التي تمضي عليها قرون، من دون أنْ يظهر منها تحول وتبدل. **الثاني**: الحركة الجوهرية الطولية»[1]، فالحركة العَرْضية ليس فيها تبدّل نوعي، كما هو حال نظرية داروين، وبالتالي لا تبدّل نوعي ماهوي عند الشيرازي، أمّا الحركة الذاتية الوجودية الجوهرية الطولية، فهي حركة متصلةٌ متكاملةٌ نحو التجرّد؛ والتبدّل النوعي الجوهري يحصل في وجود الأشياء داخل النوع الواحد، الذي يشتدّ ويتكامل ذاتيًّا من مرتبة الوجود الحسي، إلى مرتبة الوجود المثالي، وصولاً إلى مرتبة الوجود العقلي. هذا التكامل هو ما يُطلق عليه الشيرازي

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ج1، ص 53.

تبدلاً في الأنواع؛ يقول الشيرازي: «إنّ الوجود الواحد قد يكون له شؤون وأطوار ذاتية، كما يكون له كمال ونقص...، فإنّ الواحد بالاتصال واحد بالتشخص»[1]، على أنّ هذه الشؤون والأطوار ليست مختصة بعالَم المادة فقط؛ بل تتعداه إلى الأطوار المِثالية والعقلية. فنحن مع الحركة الجوهرية «أمام تصور مبكر جدًّا لحركةٍ من النشوء والارتقاء، ليس في منظورها المادي الاتفاقي كما انتهت إليه الداروينية، ولا في منظوره الهيرقليطي[2] المادي الحتمي كما انتهت إليه الماركسية. إنّه حركة كمال يتصاعد من الأخس إلى الأشرف، ومن الأدنى إلى الأعلى، ومن الطبيعة إلى المثال»[3]، وليس الأمر كما تصوره هادي العلوي، الذي اعتبر أنّ الشيرازي أخضع الكون والفساد للمبدإ العام الذي يحكم العالَم المادي، الأمر الذي يسمح للحركة الجوهرية بوقوع التحول النوعي في العالَم[4].

يذكر هنري كوربان (H. Corbin): «إنّ كلَّ شيءٍ في نظرية التطور [عند داروين] يقع في جهة مستقيمة أفقية وفي مرتبة وجود واحدة»[5]، فالتطوّر وتبدّل الأنواع عند داروين يخضع للتبدّل الماهوي المبني على أصالة الماهية، أو أصالة عالَم المادة، ونفي العوالِم الأخرى، الأشد وجودًا منها. اقتصرت الحركة عند داروين (C. Darwin) على تلك

(1) المصدرنفسه، ج2، ص 472.

(2) ذكر هادي العلوي في كتابه: نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، مصدر سابق، ص 82): «أنّ الشيرازي يلتقي مع هيراقليطس Heraclitus [في قانون وحدة الأضداد»، الأمر الذي لا يتفق مع نظرية الشيرازي.

(3) إدريس هاني، ما بعد الرشدية: ملا صدرا رائد الحكمة المثالية، مصدر سابق، ص 367.

(4) هادي العلوي، نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي، مصدر سابق، ص 79-80.

(5) هنري كوربان ومجموعة من الباحثين، فلسفة صدر المتألهين الشيرازي: المباني والمرتكزات، مصدر سابق، ص 121.

الواقعة في الزمان الذي هو مقدار الحركة العَرْضية، وليس الجوهرية، أمّا بالنسبة إلى الشيرازي فإنّ الوجود للشيء غير الماهية، وإنّ الوجود هو الأصيل؛ فالوجود يجوز فيه الاشتداد، والاشتداد يُخرِج الشخص من نوعه إخراجًا تدريجيًّا اتصاليًّا إلى نوع آخر بالقوة كما في اشتداد السواد والحرارة وغيرهما[1]، فالحركة حركة في الوجود، وليس في الماهية، والتبدّل تبدلٌ وجودي، وليس ماهويًّا. يقول سيد حسين نصر: «إنّ رؤيا الملا صدرا الديناميكية للعالَم ذي الصيرورة المستمرة، والتي تتضمن التكثُّف المستمر لفعل الوجود في موجود معين، يجب أنْ لا يُخلط بينها وبين نظرية داروين للنشوء والارتقاء»[2].

إنّ الحركة في الماهيات هي حركة في الأعراض، وإنّ الشيرازي كما أثبت الحركة في الوجود الجوهري، كذلك أثبتها في الماهيات، ولكنّه اعتبر أنّ الأعراض موجودة بوجود الجواهر، فلا استقلال للأعراض عن الجواهر؛ بل وجود الأعراض بوجود الجواهر؛ فكل حركة في الأعراض، أي في الماهيات، هي بالحقيقة والأصالة حركة في الجواهر؛ فالحركة بالأصالة للجواهر، وبالتّبع للأعراض. لا ينكر الشيرازي على الداروينية الحركة في الماهيات، أي لم ينكر الحركة في العالَم المادي، ولكنّه اعتبر أنّ التبدل النوعي لا يحصل في ماهيات الأشياء؛ بل في وجوداتها الجوهرية.

يضع الشيرازي خصوصية للنوع الإنساني في عملية التطور وتبدل

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص 433- 434.

(2) هنري كوربان ومجموعة من الباحثين، **فلسفة صدر المتألهين الشيرازي: المباني والمرتكزات**، مصدر سابق، ص 74.

الأنواع، فما يجري على الأنواع غير الإنسانية، لا يجري على النوع الإنساني؛ وإذا كان الشيرازي يجاري داروين (C. Darwin) بالتبدّل النوعي، في وجهٍ من الوجوه، فهو يجاريه بالأنواع الجمادية، والنباتية، والحيوانية غير الإنسانية، دون النوع الحيواني الإنساني، يصرح الشيرازي: «فاعلم أنّ الإنسان من جملة الأكوان الطبيعية، مختصٌّ بأنّ واحدًا شخصيًّا من نوعه قد يكون مترقّيًا من أدنى المراتب إلى أعلاها مع انحفاظ هويته الشخصية المستمرة على نعت الاتصال، وليس سائر الطبائع النوعية على هذا المنهاج لأنّ المادة الحاملة لصورتها تنفصل عنها إلى صورة أخرى من نوع آخر منقطعة عن الأولى، فلا تنحفظ في سائر التوجهات الطبيعية هويّاتُها الشخصية؛ بل ولا النوعية أيضًا بخلاف الشخص الإنساني»[1]. يقع النوع الإنساني، عند داروين، تحت عملية تبدّل الأنواع الشاملة لكلِّ أنحاء الوجودات المادية الأخرى، أمّا الشيرازي فيرى أنّ للإنسان غاية أقصى من التبدّلات الجوهرية الذاتية التي تحصل له مع حفظ نوعه وهويته الشخصية النوعية، فالإنسان يختلف عن سائر الوجودات الجمادية والنباتية والحيوانية، التي قد تخضع لعملية التبدّل النوعي الماهوي على الطريقة الداروينية، الأمر الذي قد يُفهم في النظرية الشيرازية. يعلق السبزواري على كلام الشيرازي بقوله: «فالماء إذا صار هواء لا يبقى بفرده وبنوعه، وكذا في المركّب كالغنم إذا صار إنسانًا بخلاف الغنم الذي هو الإنسان الجاهل إذا صار إنسانًا، والإنسان إذا صار كاملاً في عقلَيْه النظري والعملي أي ملكًا علاّمًا وملكًا عمّالاً

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج9، ص 96.

بقيت نوعيته بل هويته المتطورة»[1]، فالنوع الإنساني يتدرّج في التحوّلات الجوهرية الوجودية، لا الماهوية، من مرتبة الجماد إلى النبات ثم الحيوان، حيث يحافظ على ماهيته الإنسانية في كل المراتب الوجودية، فالماهية الإنسانية واحدة بنوعها في كل المراتب الوجودية الواقعية، التي تتحرك عبرها، وتتطور بالاشتداد والكمال الوجودي من المراتب الدنيا إلى المراتب العليا؛ يقول الشيرازي: «فالامتياز بين أشخاص النوع الإنساني [يكون] بأنحاء وجوداتها»[2]، ولا يكون التمايز بحسب الماهية؛ إذ الماهية واحدة في جميع أفراد النوع الإنساني، أي أنّ ماهية الإنسان الواحدة تكون جامعة لكل التمايزات الوجودية، التي تترتّب في المراتب الحسية والمِثالية والعقلية، مع حفظ الشخصية الواحدة في جميع المراتب.

نقض توينبي (Arnold Toynbee)[3] نظرية داروين (C. Darwin) في تبدّل الأنواع القائمة على الانتخاب الطبيعي وسيادة الأصلح والأقوى، حيث ذكر أنّ التنافس لا يشمل كلَّ الأنواع الحية، كما إنّ السُّنّة الحاكمة في الطبيعة هي صراعُ كلِّ نوعٍ للحفاظ على ذاته المماثلة، الذي هو غاية كل نوع. كما استثنى توينبي (A. Toynbee) النوع الإنساني من بين

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر مذكور، ج9، ص 96، تعليقة السبزواري.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص 466.

(3) أرنولد توينبي (Arnold Toynbee): مؤرخ وفيلسوف إنكليزي (1889- 1975م). أكد في مؤلّفه الرئيسي، دراسة في التاريخ، إرادته في بناء فلسفة في التاريخ انطلاقًا من دراسة إحدى وعشرين حضارة. قال بدورية الحضارات وبتوالدها من بعضها بعضًا، ولكنه لم يقل بحتمية انحطاطها، معارضًا بذلك فلسفة التاريخ السائدة في التقاليد الماركسية. (جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مصدر سابق، ص 246).

الكائنات الحية في عملية التنافس، لأنّ النوع الإنساني يتميز بالقدرة على الاختيار والتعمّد، فلا يمكن المساواة في القانون الطبيعي بين إرادة الإنسان الحية، وبين إرادة غيره التي يحكمها الاضطرار والقهر. قال توينبي: «حتى لو قبلنا بالنظرية الداروينية بمسألة الانتخاب الطبيعي، . . . فإنّ هذه التحوّلات هي مغايرة لجهد كل نوع في الحفاظ على ذاته؛ إذ إنّ الحفاظ على الذات المماثلة هو غاية النوع. إنّ العلاقة بين الأنواع تسودها المنافسة بين بعض هذه الأنواع، فيما نرى أنواعًا أخرى يسودها التعاون، فأي صنف من هذين الاتجاهين هو السُّنّة الأسمى للطبيعة؟ على أنّ الأنواع غير البشرية ترتبط بأفعال صادرة عن غير اختيار متعمد، الأمر الذي لا نجده في الكائنات البشرية التي تتمتع بصدور أفعال وأحكام متعمدة، فما هو مصدر هذه الأحكام والأفعال التي تبدو ذاتية بالنسبة إلى الطبيعة البشرية، لكنها غريبة بالنسبة إلى الأنواع غير البشرية»[1].

ب ـ الحياة والمادة

اعتمد داروين (Darwin) المنهج التجريبي الطبيعي في نظريته[2]، ولـمْ يكن أوّل مَنْ بحث في النشوء والارتقاء بشكله العلمي التجريبي؛ بل سبقه لامارك (J. Lamark) بحوالي خمسين عامًا[3]. بحثت العلوم التجريبية في المادة الحسية الحيّة أو ما يُسمّى «عصر ما بعد الخلية»، لأنّ

---

(1) أرنولد توينبي، تاريخ البشرية، ترجمة: نقولا زيادة، لا ط، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 2004م، ص 20-21.

(2) Elliott Sober, **Did Darwin Write the Origins Backwards: Philosophical Essays**, Opcit, p:98.

(3) Ibid, 98.

البحث الطبيعي الذي يتناول «عصر ما قبل الخلية» لا يمكنه أنْ يجزم القضايا على الوجه اليقيني الذي يتطلبه المنهج التجريبي، لأنّ الوسائل التجريبية هي وسائل حسية. يدفعنا هذا الأمر إلى القول إنّ علوم الطبيعة لا يمكنها أنْ تُعطي أو تستنتج الأفكار اللاهوتية أو الفلسفية التي تتعلق بما قبل المادة الحية، كما لا يمكنها أنْ تعطي أحكامًا كلية في المادة الحية بعد أنْ ولجتها الحياة، فهذا السر يبقى لغزًا أمام علماء الطبيعة. يجب ألاّ تدفعنا هذه القناعة إلى الجزم بأنّ الأحكام اللاهوتية أو الفلسفية، التي تعالج دومًا سر الحياة في المادة، هي أحكامٌ يقينيّة بالمطلق؛ بل أنْ توضع في دائرة الأبحاث الميتافيزيقية التي لا معنى لها، أو لا يُمكن إثباتها أو ردّها قطعًا[1].

تحدث توينبي (A. Toynbee) عن سر الحياة في المادة، وعن عدم قدرة العلم التجريبي على تفسير الظواهر غير المادية، فقال: «وما نتمتّع به من ازدياد في معرفتنا للأحوال الطبيعية التي تبعث الحياة والوعي والقصد في البشر، لم يحمل معه فهمًا جادًّا لطبيعة الحياة والغاية منها»[2]. ثم وضع سؤالًا كبيرًا: «وكيف تم للحياة والوعي أنْ يرتبطا بالمادة»[3]، فلا قدرة للعلم التجريبي على أنْ يجد الإجابة على سؤال

(1) «حتى ولو كان يُعتقد بأن المعرفة العلمية هي المعرفة الوحيدة الحقة، على أنّ هذا الاعتقاد ليس في حرز من التشكيك فيه. ومع ذلك فإنّه من الصحيح أنّ الأجوبة التي نعثر عليها خارج حدود العلم هي أفعال إيمان لا يمكن التثبت منها، فهي ليست شرحًا عقليًّا إنّما هي حدس ديني». (أرنولد توينبي، تاريخ البشرية، مصدر سابق، ص 22).

(2) المصدر نفسه، ص19.

(3) المصدر نفسه، ص20. كما كتب توينبي في: (المصدر نفسه، ص 28): «نحن نعرف أنّ الحياة والوعي لم يكونا موجودين للمدة ذاتها التي كانت للمادة التي ارتبطا بها موجودة... ولا نعرف كيف ولماذا أصبح جزء من الكيان المادي في النهاية حيًّا. كما لا نعرف كيف ولماذا أصبح جزء من هذه المادة الحية واعيًا؟ كيف ولماذا أصبحت الحياة والوعي جسمين؟ فالجواب لا يزال ممتنعًا علينا».

ميتافيزيقي، غير طبيعي. فالتجربة لا يمكنها أنْ تجد تأويلاً للظواهر، وإنّما هي عملية توصيفية لها، فدراسة الظواهر وتأويلها هي عمل عقلي بحت، يجب أنْ يستند إلى الاستقراء التام، لذلك فلو أُتيح للعلم أنْ يستمر في تقدمه بالمسيرة نفسها، فمن المنتظر أنْ لا تنقله إنجازاته المقبلة إلى حدود أبعد مما وصل إليه في الماضي والحاضر[1]. إنّ الاستدلال على ما هو روحي -الحياة والوعي والقصد- بواسطة ما هو مادي، إنّما هو في أحسن حالاته تحنُّطٌ في الظلام، وعندما يكون كل ما بين أيدينا هو الشاهد المادي، فإنّ ذلك يترك بعض نواحي الحياة الروحية يكتنفها الغموض التام[2]. فلا يمكن الاعتماد على العلوم التجريبية الحسية في ما هو أبعد من الحسّ والتجربة.

ذهب الشيرازي في مسألة المادة مدًى أوسع ممّا هو في العلوم التجريبية، لأنّه استخدم المنهج العقلي الكلي الذي يرى الأشياء بكلياتها، لا بجزئياتها. إنّ المدى الفلسفي الذي استخدمه الشيرازي استفاد من معطيات العلم التجريبي، وأنشأ ما يمكن أنْ نُسمِّيه فلسفة العلوم في محاولة لربط الجزء بالكل، والكل بالجزء في علاقة عضوية شديدة على ضوء ما يقدمه العلم من حقائق علمية تحتاجها الفلسفة كي تستطيع أنْ تقوم بعملية تطبيق المبادئ العقلية المطلقة عليها. فإذا كانت العلوم التجريبية تؤمّن المعلومات الدقيقة حول المادة عبر التجربة الجزئية، فإنّ الفلسفة يمكن أنْ تثبتَ أصل المادة عبر النظر الكلي في عالَم المادة، فالبُعد الفلسفي يُعطي النتائج التجريبية الجزئية بُعدًا كليًّا.

لقد أثبت الشيرازي بمنهجه الكلّي أنّ الوجود بأكمله له شوق نحو

(1) المصدر نفسه، ص 21.

(2) المصدر نفسه، ص 47.

كماله وغايته المرسومة له، يتمّ عَبْرَ الحركة الجوهرية التي هي عين الحياة، ولكن ليس الحياة البيولوجية، لأنّ مصدر الحياة الكامنة في ذرات العالَم الحسّي هو مصدر فوق المادة، الأمر الذي لمْ يبحث فيه داروين. لقد أثبت الشيرازي الشعور والحياة للموجودات المادية قاطبة، حتى الجمادية منها، وذلك في الأسفار، فَقَدْ ذكر أنّ سنخ الوجود واحد، ومتحدٌ مع العلم، وأنّ الإرادة والقدرة، وهما من مظاهر الحياة والشعور، مِن الكمالات اللازمة. وأينما تحقّق هذا الوجود وكيفما تحقّق، سواء في مرتبة الوجود الحسي أم المثالي أم العقلي،يكون له نحوٌ من الشعور بالكمال والاتجاه نحو الغاية والمقصد، ويكون هذا الشعور إمّا ضعيفًا على قدر ضعف الوجود الذي هو ذاته وهويته،أو قويًا على قدر قوة الوجود، الذي هو ذاته وهويته أيضًا. فتتولّد بسبب هذا الشعور بالوجود حركةٌ طالبةٌ للوجود المطلق الكامل الذي هو مطلوب ومؤثر بالذات للجميع[1]. إنّ المعرفة الشهودية البسيطة، عند الشيرازي، حاصلةٌ لكلِّ الهويات الوجودية لأنّ هذه الهويات ليست إلا تجلّيات أسمائه وصفاته تعالى؛ وإنّ المعرفة هي نتاج الشعور والحياة، والإرادة والقدرة،فكلُّ موجودٍ له من المعرفة بقدر ما له من الشعور والقدرة؛ أمّا الوجود فحقيقة واحدة والاختلاف بين أفراده الحسية والمِثالية والعقلية ومراتبه ليس بتمام الذات والحقيقة؛ بل بالتقدم والتأخر، والشدة والضعف، والكمال والنقص؛ وإنّ الصفات الكمالية من العلم والقدرة والشعور والإرادة هي عين ذات الوجود. نستنتج ممّا تقدم أنّ الوجود الضعيف وذرات المادة في العالَم الحسّي لهما من العلم والشعور

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج2، ص 234- 238.

والإرادة على قدر وجودهما، وفي ذلك قال الشيرازي: «لا يوجد جسمٌ من الأجسام ـ بسيطًا كان أو مركبًا ـ إلا وله نفسٌ وحياةٌ لأنّ مُصوِّر الهيولى بالصورة لا بدّ أنْ يكون أمرًا عقليًّا، والعقل لا يفعل صورةً في الهيولى إلا بواسطة النفس... لأنّ الأجرام كلها سيّالة متغيرة متحركة بصورها وطبائعها، والمتحرّك لا بدّ فيه باقٍ مستمر، فيكون ذا جوهر نفساني»[1].

ورد ثبوت الشعور والحياة والنفس للأجسام الطبيعية المادية عند فلاسفة اليونان، وتبنّى الشيرازي ذلك، فذكر في «الشواهد الربوبية": «ثم قال [أرسطو] إنّ الإنّية الأولى الحقّة هي التي تفيض على العقل الحياة أولًا، ثم على النفس، ثم على الأشياء الطبيعة، وهو الباري الذي هو خير محض»[2]. فما من شيء في هذا العالَم إلا وله نفسٌ في عالَمٍ آخر، وعقل في عالَم ثالث، حتى الأرض الكثيفة التي هي أبعد الأجسام عن قبول الفيض، فإنّها ذات حياة وذات كلمة فعّالة، وفي هذا شواهد إلهية ودلائل نبوية[3].

ت ـ الله وخلق العالم

أنكر داروين الاعتقاد بوجود الأنواع الحية كمخلوقات مستقلة ثابتة لا تتغير ولا تتطوّر، وقد يُفهم من سياق كلامه أنّه أنكر وجود الخالق لهذه الأنواع. أنتج داروين هذه النظرية عبر سلسلة من التجارب المخبرية، واعتبر نظريته أرفع منزلة من نظرية الخلق المستقل، فقال في

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، مصدر سابق، ص 147.

(2) المصدر نفسه، ص 148.

(3) المصدر نفسه، ص 149.

كتابه، «أصل الأنواع»: «اقتنع الكثير من العلماء البارزين أنّ الأنواع قد خُلقت مستقلة، أمّا أنا فإنّي أرى أنّه من الأجدى أنْ ننسب ظهور وانقراض المخلوقات الماضية والحاضرة إلى أسباب ثانوية إضافية، وليس إلى ما نسميه «القوانين» الدامغة التي فرضها الخالق على المادة»[1].

كما وضع داروين (C. Darwin) إشكالاً آخر على نظرية الخلق؛ إذ لو كانت الكائنات الحية وُجدت مستقلة بفعل الخالق، لما كانت تعيش حالة الصراع؛ بل كان يسودها الوئام والانسجام، ولكن الأمر الواضح في هذه الكائنات أنّها تعيش حالة من عدم التكيّف الكامل، وأنّ أشكال الحياة المختلفة تكون دائمًا في حالة من العيب، والنقص، والتناقض، والتنافس نحو البقاء[2].

لقد استخدم داروين (C. Darwin) منهج الملاحظة والتجربة الجزئية ليعطي نظريةً في الخلق، وهي بالحقيقة بحثٌ كليٌّ لاهوتيٌّ فلسفيٌّ، لا يُمكن للعلم التجريبي أنْ يُبديَ رأيه فيه. قد تتميّز نتائج البحث العلمي بالدقة، ولكنّها تبقى جزئية ومحدودة؛ وقد يكون البحث العلمي مصدرًا لآلاف المعلومات، وقادرًا على منح الإنسان القدرة على الإحاطة بموجود جزئي معين، ولكنه يبقى عاجزًا عن إعطاء إجابات شافية عن الأسئلة المتعلقة بطبيعة حركة الكون، وأصل وجوده، والحياة بشكل كلي وشامل. يبقى ذلك على عاتق الأبحاث الفلسفية واللاهوتية، التي يمكنها أنْ تُعطيَ حقائق كلية ثابتة وراسخة، لأنّ التجربة العلمية بذاتها

(1) Charles Darwin, **On the Origin of Species**, Opcit, p:195.

(2) Ibid, p:119.

صامتة، لا تُخبر حتى عن نفسها، فكيف تُخبر عن كليات الأمور؛ تزوِّدُ المعطياتُ الفلسفيةُ والعقليةُ التجربةَ بالأسس العقلية البديهية والنظرية اليقينية التي تحتاجها في عملية التعميم، والاستنتاج، والوصول إلى النتائج الكلية. فَقَدْ تزداد معرفتنا في الكون الظاهر من خلال العلم، لكن لا يؤمّل لهذا العلم أنْ ينجحَ في المستقبل أكثر ممّا نجح في الحاضر من تمكيننا من فهم السبب في أنّ الكون يسير على الطريقة التي يسير عليها، أو لماذا الكون موجود[1]. إنّ هذا النوع من البحث في الكون والوجود، والقصدية والوعي، والحياة وبدايتها، وضرورتها هي أبحاث كلية، وليست جزئية يتناولها العلم بمعزل عن الفلسفة واللاهوت.

هل كان داروين (C. Darwin) ملحدًا؟ يستنتج بعضٌ أنّ داروين كان ملحدًا، بحكم ما كتبه في «أصل الأنواع»، وبحكم ربطه التحوّلات الطبيعية بعامل الصدفة[2]، وبحكم إنكاره لخلق الأنواع مستقلةً. لقد كتب داروين: «أعتقد أنّ الحيوانات انحدرتْ من أربع أو خمس سلالات فقط، وأنّ النباتات هي أيضًا انحدرت من عدد السلالات نفسها أو أقل»[3]، ثم ارتقى داروين في رأيه ليرجع كل السلالات النباتية والحيوانية إلى أصل واحد، لأنّ كل الكائنات الحية تتشابه في التركيب الكيميائي، والحويصلات[4] الجرثومية، والبنية الخلوية، وقوانين النمو والتكاثر[5].

(1) أرنولد توينبي، **تاريخ البشرية**، مصدر سابق، ص22.

(2) Charles Darwin, **On the Origin of Species**, Opcit, p:10 & 14 & 32 & 40.

(3) Ibid, p:193.

(4) حويصلات جمع حُوَيْصلة، أي كُيَيْس أو بثرة، حيث تنمو الخلية الجرثومية الأولى. (منير بعلبكي وروحي بعلبكي، **المورد**، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، 1999م، ص 1029.

(5) Charles Darwin, **On the Origin of Species**, Opcit, p:193.

ردَّ جمال الدين الأفغاني[1] على داروين بخصوص إرجاع الكائنات الحية إلى أصل واحد، وارتباط التحوّلات الطبيعية بالصدفة، حيث ذكر أنّ التشابه في التركيب الكيميائي للمواد لم ينسحب على طبائعها، فإذا كان «ظهور التماثل في النُّطف في العناصر البسيطة [الكيميائية]، فما هو منشأ التخالف في طبائع الجراثيم مع تماثل عناصرها»[2]؟ وفي ذلك إشارة إلى أنّه على الرغم من التشابه في العناصر الكيميائية لمواد الكائنات الحية، إلا أنّها تختلف في الطبائع والآثار والصفات التي تختص بكل نوع من الأنواع، ولذلك فإنّ كلَّ نوع من الأنواع له أصل في الخلقة والنشوء، بعيدًا عن تحوّلات الطبيعة الصمّاء في المادة، لأنّ الحياة هي التي تبعث الروح في المادة، وتعطي أجزاء الكائنات حياتها، «إنّ الحياة الفاعلة في بسائط الجراثيم موجبة لالتئامها، وحافظة لكونها، وإنّ قوّتها الغاذية هي التي تجعل غير الحي من الأجزاء حيًّا بالتغذية، فإذا ضعفت الحياة، ضعف تماسك البسائط، ثم صارت إلى الانحلال»[3]، فالحياة

---

(1) جمال الدين الأفغاني (1254- 1315هـ/ 1838- 1897م): كاتب وفيلسوف وسياسي ومصلح إسلامي من أصل أفغاني أو فارسي. تعلم العربية والفارسية والعلوم الدينية والعقلية في كابول. طاف في البلاد من الهند، إلى مكة، ثم إلى أفغانستان ثم إلى تركيا. تعرف إلى محمد عبده، ونشأت بينهما أواصر الصداقة، وأسّسا سوية جمعية العروة الوثقى. مؤلفاته قليلة، ومنها «الرد على الدهريين». رأى الأفغاني في الإسلام دينَ العقل، وأنّ نتائج العقل سوف تعود بالضرورة إلى الحقائق التي أتت بها النبوة. ترك الأفغاني في جميع الحركات الدينية والسياسية في العالمين العربي والإسلامي أثرًا دائمًا لا يمكن أنْ ينكره أحد. (انظر: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، مصدر سابق، ص 69-71).

(2) جمال الدين الأفغاني، **الرد على الدهريين**، تحقيق: محمود أبو رية، تقديم: صلاح الدين السلجوقي، ط2، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت1401، هـ/ 1981م، ص 65.

(3) المصدر نفسه، ص 64.

لها بعدٌ آخر غير البُعد المادي في الكائنات، ومصدرها عُلْويٌّ مجرد، وليس سفليًّا ماديًّا، لذلك لا يمكن للضرورة العمياء في المادة أنْ تكون مصدرًا للخلق، وهاديًا وخبيرًا لطرق جميع الكمالات الصورية والمعنوية؛ بل مرد ذلك إلى خالقٍ يمنح الحياة من الأعلى حدوثًا وبقاءً[1].

وردت عن داروين (C. Darwin)، بعد نشر كتابه «أصل الأنواع»، كلماتٌ متباينة توحي تارةً أنّه يعتقد بالخالق، وتارة أخرى بأنّه ليس كذلك. كتب في رسالة إلى آساغري[2]: «لا أستطيع أنْ أقنع نفسي أنّ خالقًا رحيمًا، كُلّي القدرة قد أوجد عن عمد النمس الذي يتغذى على الكائنات الحية في اليُسْرُوع[3]. أنا لا أرى ضرورة بالإيمان الذي يعتبر أنّ العين قد صُمِّمت عن عمد. ولكنّني في الوقت عينه لست مقتنعًا بأنّ هذا الكون الرائع، وخصوصًا الطبيعة البشرية، هو نتيجة قوة غاشمة، غير عاقلة. إنّي أميل إلى أنّ كلَّ الأشياء -سواء كانت جيدة أم سيئة- والمُصمَّمة بأروع تفصيل وفق قوانين، متروكة لصنع الصدفة»[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص 67.

(2) آسا غري-Asa Gray - (1810- 1888م) مؤسِّس تصنيف علم النبات في الولايات المتحدة الأميركية. أقام علاقة مع علماء النبات في أوروبا، وتبادل معهم العينات، مما جعله يؤسس لوضع المداميك الأولى في أميركا الشمالية للتعريف بالنباتات، وإنشاء مجموعة عشبية عُرفت في ما بعد باسمه في جامعة هارفرد. كتب العديد من الكتب في مجال علم النبات، أهمها «دليل النباتات في أميركا الشمالية»، وله الفضل الأول في التعريف بنظرية داروين بالانتخاب الطبيعي في الولايات المتحدة الأميركية. (www.huh.harvard.edu/ libraries/asa/asabio.html).

(3) وهو يرقانة الفراشة.

(4) Elliott Sober, **Did Darwin Write the Origins Backwards: Philosophical Essays**, Opcit, p:101-102.

يستبطن هذا الكلام نوعًا من التباين بين الإيمان وعدمه، فهو يرى أنّ الكون الرائع لا بدّ من أن يعود في وجوده إلى قوة عاقلة، يمكن إرجاعها إلى الإيمان بالخالق، إلا أنّه في الوقت عينه، يرجع هذه القوة إلى الصدفة العمياء. قد يقول بعضٌ إنّه ليس ثمة من تناقض؛ إذ الماديّون عمومًا أرجعوا الوعي والقصد إلى الطبيعة التي أوجدت هذا الوعي بفعل الصدفة، وأنّ الحياة في المادة هي إحدى مراحل تطور المادة العمياء، لذلك فإنّ داروين غير معتقد بالخالق وحدوث العالَم عنه بالضرورة.

إنّ الكلمات الأخيرة التي كتبها داروين (C. Darwin) في سيرته الذاتية في أواخر حياته، قد توحي بأنّه كان مؤمنًا، لقد كتب: «أنّه من المستحيل الاعتقاد بأنّ هذا الكون الرائع والعظيم، بما فيه الإنسان، قد وُجد بفعل الصدفة العمياء. أشعر بالضرورة للبحث عن العلة الأولى باعتبارها عقلاً بارعًا، شبيهًا إلى حدٍّ بعيد بالإنسان، وإنّي أستحق لقب المؤمن بالله»[1].

بناء على ما تقدم يمكن للمرء أنْ يذهب إلى أحد اتجاهين في مسألة إيمان داروين أو عدمه:

الأول: إنّ داروين قد غيَّر رأيه في نهاية حياته في مسألة الإيمان، على الرغم من أنّه بقي على قناعة تامة بما أنجزه في نظرية النشوء والارتقاء، فلم ير في ذلك تناقضًا، لأنّ الإيمان الكنسي الحاكم في زمانه لا يمانع من الإيمان بالمطلق والخالق بفعل الإيمان الفردي، ولكنّه في الوقت عينه يمكنه أنْ يستخلص بفعل العقل أو التجربة الحسية ما يجعله

---

(1) Ibid, p:102.

يناقش بعض جزئيات الإيمان المسيحي، فالمسيحية لم تؤكد على التلاقي بين الإيمان والعقل؛ إذ لكلٍّ منهجه ونتائجه.

الثاني: أنّ داروين كان مؤمنًا بالله، ولكنّه لمْ يكنْ مؤمنًا بالوحي، أو الشريعة، أو الكتاب المقدس، مما جعله دهريًّا بإيمانه، بمعنى أنّه مؤمن بأصل وجود الخالق على قاعدة أنّ هذا الخالق أوجد الكون ورتّبه وفق قوانين الطبيعة المتحركة والمتطورة على قاعدة الانتخاب الطبيعي، بما في ذلك وجود الإنسان. لقد أطلق داروين على نفسه لقب «الدهري»[1] في سيرته الذاتية بالمعنى الذي يقول: «إنّ الإنسان غير قادر على التفكير المباشر بالأمثلة الميتافيزيقية العالية والجزم فيها»[2]، فالدهري هو الشخص الذي لا يمكنه اتخاذ القرار بالإيمان أو عدم الإيمان بالخالق، فهذا النوع من الأسئلة الوجودية متروك بلا إجابة على الأقل في نطاق العلوم التجريبية.

وبالعودة إلى الشيرازي ونظريته في مسألة الخلق، حيث أنكر الشيرازي القول بظهور الإنسان العاقل المفكر بين الحيوانات على أنّه نتيجة لما يطرأ من التحوّلات والتبدّلات النوعية التي تحصل في الطبيعة. ربط الشيرازي بين الحركة الجوهرية وقضية خلق العالَم، واعتبر أنّ هذه الحركة واقعة في العالَم طوليًّا، وهي سلسلة طولية من الموت والحياة، تنبع مما هو فوق درجة الوجود الطبيعي التجريبي، هي موت للدرجة الدنيا، وحياة للدرجة العليا، على اعتبار أنّ الدرجة الدنيا تحمل في طياتها استعداد الدرجة العليا، وأنّ الدرجة العليا لا تجافي الدرجة الدنيا؛

---

(1) Ibid, p:102.

(2) Ibid, p:102.

بل تستبطنها على قاعدة اللبس بعد اللبس. يقول الشيرازي: «سبب الموت وحكمته هي حركات النفوس نحو الكمال؛ إذ لها في الطبيعة غايات، وكل ذي غاية في حركاته إذا بلغ غايته، وقف عن الحركة وأخذ في حركة أخرى إلى أنْ ينقلب فعلاً محضًا وعقلاً صرفًا. . . فكلُّ تعطُّلٍ ووقوف عن الحركة في ذوات النفوس سُمي في عالم هذه الحركة موتًا، وفي عالَم آخر ولادة حياة»[1]، فللحركات غايات تمر بمراحل من الموت والولادة عبر تبدّل الأنواع الوجودي داخل الجوهر إلى أنْ تصل الحركات إلى الغاية القصوى، وهي الحشر إلى العقل المحض، فالموت هو موتٌ عن مرتبة يوصل إلى ولادة في مرتبة أخرى.

لقد أثبت الشيرازي حدوث العالَم من خلال الحركة الجوهرية؛ إذ للحركة فاعل بالتسلسل إلى العلة الأولى. إنّ الحركة ذاتية للطبيعة الإمكانية، وإمكانها معلول لموجود يرافق حركاتها من أوّل وجودها إلى نهايته؛ إذ إنّ «العالَم في أعمق صورة في حالة تصرم وسيلان وانقضاء، وهذا ليس في ظاهره وأحواله؛ بل في أصل وجوده وهويته»[2]. يقول الشيرازي: «والحركة لكونها أمرًا متغيرًا حادثًا تحتاج إلى مُحرِّكٍ فاعلٍ تقوم به، وإلى محلٍّ قابلٍ تحل فيه. فكما إنّ مقدار الحركة [الزمان] يقوم بالحركة فهي أيضًا ممّا يقوم بأمر سابق عليها خارج عن الحركة والزمان، وإلا لتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية، فليس قبل الزمان والحركة زمان وحركة أصلاً. فعُلِمَ أنّ مُحرِّك الكلِّ أمرٌ وجدانيُّ الذاتِ، محيطٌ بالآباد

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، مصدر سابق، ص 88.

(2) هنري كوربان ومجموعة من الباحثين، **فلسفة صدر المتألهين الشيرازي: المباني والمرتكزات**، مصدر سابق، ص 147.

والآزال غير متجدد»[1]، إذًا فإنّ فاعل الحركة والزمان لا يمكن أنْ يجري عليه الزمان؛ بل هو متعالٍ عن الحركة، وهو محض الوجود الواجبي الكامل وعليه «ثبت عند ذوي الأبصار حدوثُ العالَم وجميع ما في السماوات وما في الأرض، وأنّها تدريجية الوجود متبدلة الأكوان، وأنّها كل لحظة في خلق جديد»[2].

بناء عليه، الحركة الجوهرية عند الشيرازي تكون قد أوجدت تباينًا كاملاً مع نظرية داروين (C. Darwin)، لأنّ الحركة الجوهرية تبدأ من مبدإ روحاني، مجرد، هو الوجود الواجبي المطلق، وأنّ الحركة كما تكون خاصة للموجودات الجزئية في هذا العالم، تكون أيضًا عامة للعالَم الكلي، ويستحيل في هذه الحالة أنْ يكون الزمان الكلي أوسع من الناحية الوجودية من الحركة التي يكون الزمان مقدار حركتها، لذا فإنّ الحركة العامة في العالَم أي الحركة الجوهرية ليست مسبوقة بزمان؛ بل إنّ الزمان نتيجة الحركة[3]، لذلك قال الشيرازي: «ليس لمطلق الزمان بداية ونهاية»[4].

---

(1) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين**، مصدر ذكور، ص 42. كما يقول الشيرازي في: (**الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، مصدر سابق، ص 91-92): «ثبت أنّ الطبيعة أمرٌ متجدد سيَّال... فهي لمْ تزل ولا تزال في الحدوث والتجدّد. فمَنْ علم هذا علِم حدوث العالم... كما كان العالَم الجسماني بشخصيّةٍ تدريجيّةِ الوجود، وكلُّ تدريجي الوجود فزمان حدوثه بعينه زمان بقائه... ثم اعلم أنّ موضوع الإمكان يجب أنْ ينتهي إلى أمر يكون مبدعًا».

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **رسالة في الحدوث**، مصدر سابق، ص 249.

(3) محمد الخامنئي ومجموعة من الباحثين، **الملا صدرا والفلسفة العالمية المعاصرة: بحوث مؤتمر الملا صدرا**، مصدر سابق، ص 272.

(4) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص 148. قال الشيرازي في: (**إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين**، =

كذلك تنتهي الحركة الجوهرية إلى نهاية روحانية مجردة، باختلاف متباين لِما هو عند داروين، فالروح هي من حاصلات قانون الحركة؛ إذ إنّ مبدأ تكوّن المادة نفسها جسماني، يستبطن في طبيعته السيلان والتجدد، وللمادة قدرة على أنْ تربّي في أحضانها كائنًا يتوافق مع ما وراء الطبيعة؛ بل لا يحول حائل بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، فليس ثمة ما يمنع أنّ يتحوّل كائن مادي في مراحل تطوره وتكامله إلى كائن غير مادي[1]: «إنّ المادة الفاقدة للحياة بذاتها، تظهر في داخلها القابليات لتدب الحياة والروح فيها لتنتقل بالحركة من وجود أدنى إلى وجود أعلى إلى أنْ تصل إلى مرتبة تتكامل فيها المادة إلى آخر مراتب الشدة، فتزول عنها مزايا الجسمية والمادية لتكتسب الخصائص الروحية العالية، إنّ حركة العالم في نظرية ملا صدرا ليست حركة في حال التطور بمعناه الجديد؛ بل هي حركةُ عالَمٍ في حال الصعود والارتقاء، إنّ الماضي

= مصدر سابق، ص 43): «يجب لهم [العلماء] أنْ يأخذوا الزمان جزءًا من أجزاء العالم كما فعله الإلهيون حيث أخذوا العالَم بما فيه ومعه جملة واحدة كأنّها شخص واحد، فبحثوا عن علّة بَدْوِهِ [بدايته]».

(1) قد نجد صدًى لهذا المعنى في كتاب «ظاهرة الإنسان» للفيلسوف الفرنسي تيلار دي شاردان (Teilhard de Chardin) (1881-1955). إنّ شاردان هو فيلسوف وكاهن يسوعي، تخصّص بعلم حفريّات ما قبل التاريخ. شرح تطوّر الكون بطريقة فريدة ابتعد فيها عن التفسيرات الدينيّة، ممّا أثار حفيظة بعض رجال الكنيسة. كَتَبَ شاردان في كتابه المذكور عن تكشُّف الكون المادي من الجزئيّات الأساسيّة إلى تطوّر الحياة البشرية في المجال العقلي إلى أنْ تصل هذه الحياة إلى نقطة يُسمّيها «نقطة أوميغا»، حيث يعتبر أنّ تنمية الروحانية البشرية تتمّ عن طريق القوانين الشاملة نفسها التي تتحكّم بالتطوّر المادي. لقد كَتَبَ يقول: «كلُّ شيءٍ هو مجموع الماضي»، كما يقول: «ليس هناك شيءٌ ولا حتى النفس البشرية، أو أي مظهر أعلى روحي نعلم به، لا يأتي ضمن هذا القانون الشامل». كما نصّ شاردان على أنّ التطوّر هو الصعود نحو الوعي. (www.wikipedia.org).

ليس وراءنا؛ بل تحت أقدامنا»[1]. وبهذا تكون نهاية الحركات عند الشيرازي هي الخير الأقصى، وهي أيضًا بمثابة العلة الغائية للموجودات، في مرتبةٍ من الكمال الروحاني التام، ومنه إلى البارئ تعالى: «فالحركات الطبيعية والحيوانية كلها منتهية إلى الخير الأقصى، غاية الأرض والسماء، الذي بيده ملكوت الأشياء»[2].

---

(1) هنري كوربان ومجموعة من الباحثين، **فلسفة صدر المتألهين: المباني والمرتكزات**، مصدر سابق، ص 122.

(2) محمد بن إبراهيم الشيرازي، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، مصدر سابق، ص 103.

كما يؤكد الملا صدرا أنه «لا بدّ أنْ يكون غاية هذه الحركات والأشواق أمرًا لا يقع تحت تغير ونقصان، فالحركات دلّت على وجود فاعل وغاية يكون مقدسًا عن الحدوث والأفول والعدم والنقصان والإمكان». (المصدر نفسه، ص 45).

الخاتمة

إنّ البصمات التي تركها الشيرازي في «نظرية المعرفة»، جعلت من فكره حدًّا فاصلاً بين عهدين: عهد الثنائية بين الذات والموضوع، وعهد الوحدة الوجودية بين العالِم والمعلوم. كما شكّلت منظومته الوجودية القائمة على ثلاثية أصالة الوجود، ووحدته، وتشكّكه في المراتب الطوليّة، ثورةً معرفية وفلسفية، لمْ تشهدْها الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية قبله، حيث أقام هرمًا للوجود يتدرّج من الهيولى الأولى للعالَم حتى بلوغ أعلى درجات الرّقي المعرفي والوجودي عبر الحركة الجوهرية، ابتداءً من عالَم الدنيا، وصولاً إلى الغاية القصوى في قوس الصعود، التي هي عينُ البداية في قوس النزول.

كما شكّل منهج الشيرازي المُرْتكِز على ثلاثية الفكر والذوق الإشراقي والنص الديني الطولية، تغييرًا جوهريًّا في العلاقة القائمة بين الاستدلال والبرهان من جهة، وبين القلب المتنوّر بنور الكشف من جهة أخرى، والنص الديني باعتباره المرجعيّة القَبْليّة بتصحيح مسارات العقل والذوق العرفاني من جهة ثالثة. قَبْلَ ملاّ صدرا، جعلت الفلسفةُ الفكرَ والقلبَ في علاقةٍ ثنائيّة عَرْضيّة، يسير كلٌّ واحدٍ منهما في مسارٍ منفصلٍ،

ويتّخذ لنفسه أدواتٍ وآلاتٍ إدراكيّة وتحريكيّة تجعل لكلّ واحدٍ منهما ميدانه المعرفي في رصد الحقيقة واكتشافها، ما أدّى بدوره إلى تجزئة الحقيقة إلى: الأفكار المطابِقة للواقع العيني من جهة، والمكاشفات المتّحِدة مع الواقع العيني من جهة أخرى.

أمّا الشيرازي فقد أوجد علاقةً طوليّةً بين الفكر والقلب تحاكي الوحدة الجوهريّة النوعيّة لوجود الإنسان، الذي يتقصّى الحقيقة ككلٍّ لا يتجزّأ عَبْرَ أدواتٍ وآلاتٍ ترتبط ببعضها بوحدةٍ وجوديّة طوليّة، لا يجافي بعضُها بعضَها الآخر؛ بل تتكامل لتجعل من التجربة الشهوديّة الذاتيّة تجربةً موضوعيّة يمكن تعميمها وفق الأصول البرهانية والعقلية، كما لتجعل من القضايا النظرية والفلسفية ميزانًا للتجربة الصوفية الذاتية خشية الوقوع في الشطح. وبذلك يكون الشيرازي قد أقام مصالحةً بين العقل الفلسفي الذي يرى بعين البرهان،وبين الذوق العرفاني الذي يرى بالعين المكاشفة.

لقد أسّس الشيرازي منهجًا تأويليًّا جامعًا مختلفًا عمّا هو عند أهل الكلام والفلسفة والصوفية، حيث استند فيه إلى مبانيه الوجودية القائمة على السنخيّة بين عوالِم الوجود ونشآته، التي تتّصف بالوحدة الكليّة المُتدرِّجة في المراتب، وتتمايز في ما بينها تمايزًا تشكيكيًّا. فهو قد ميّز بين كلام الله وكتابه؛ فالكلام يكون في مرتبة كلية مُجرّدة، تحتوي الحقائق الكلية لأجزاء هذا العالَم، أما الكتاب فيكون في مرتبة جزئيّة هي مرتبة الألفاظ الظاهرة. كما لمْ يؤول الشيرازي ظاهر النصّ الديني على المجاز والاستعارة؛ بل أعطاه معانيه الحقيقية الكلية في عالَم الجمع. فالتأويل عنده هو إدراك الحقائق الكلية عبر الترقّي بالسلوك النظري

والعملي من الألفاظ الظاهرة في عالَم الفَرْق، إلى بواطنها في عالَم الجمع.

لقد قدّمنا في هذا البحث قراءةً للتأويل الشيرازي، ندّعي فيها كشفنا للأُسس والمرتكزات الرئيسية في هذا التأويل؛ إلا أنّنا في الوقت عينه، نرى أنّ البحث يتطلّب مزيدًا من النظر، وإجراء القراءات التأويلية على ضوء المناهج الحديثة بعد أنْ وضعنا الخطوط العامة لها، الأمر الذي يتخطّى حدود هذا البحث.

وضع ملاّ صدرا تحديدًا للعلم استوعب فيه كلَّ التعاريف السابقة عند المتكلّمين والفلاسفة، ثم تجاوزهم ليعطي مفهوم العلم حدودًا أوسع من انطباع صورة المعلوم عند العالِم. لقد أصبح العلم، مع الشيرازي، مساوِقًا للتجرّد والوجود، فهو حضورُ مُجرّدٍ عند مُجرّدٍ، ليشمل بهذا التعريف الجامع كلَّ أنواع المُدرَكات: الجزئيّة والكليّة، المعقولات الأولى والمعقولات الثانية، المُمْتنِعات والأعدام التي ليس لها ما بإزاء في الخارج. فمفهوم العلم عند الشيرازي يتّسع ليشمل العلوم الحصولية والحضورية، ولا يُختزل بالأفكار والمفاهيم.

إلى ذلك فإنّ ملاّ صدرا قد أدرك حقيقة العلم باعتبارها حقيقة وجودية، وجعلها مرتبة في الوجود الذهني مقابل مرتبة الوجود الخارجي، فالوجود واحدٌ ذو سنخيّة واحدة، يتمايز بالمراتب. فلم تعُدْ مهمة العلم الكشف عن الواقع الموضوعي فحسب؛ بل أصبح العلم مع الواقع الموضوعي في سنخيّة واحدة، يتّحد فيها المعلوم مع العالِم في حركة تجرُّديّة وجودية. لقد شكّلت الأبحاث في مجال «الوجود الذهني»

و«اتّحاد العقل والعاقل والمعقول» الأرضية الصلبة لتكوين نظرية جديدة في المعرفة عند الشيرازي، أطلقنا عليها في سياق الأطروحة عبارة «نظرية الإدراك الوجودي».

شكّلت هذه النظرية قطيعةً مع التراث المعرفي والفلسفي القائم قبل الشيرازي، على أنّها قطيعةٌ استبطنت وعي التراث بموضوعيّة وأمانة عاليتين، استخدمهما الشيرازي بكلِّ جرأةٍ ليخالف التقليد السائد عند جمهور الفلاسفة وغيرهم. قد تتوافق نظرية الشيرازي الوجودية حول المعرفة جزئيًّا مع ابن عربي، الذي ساوق بين المعرفة والوجود، ولكن يبقى للملا صدرا الأفضلية في وضع الأُسس البرهانية لنظرية المعرفة الوجودية. تحتاج المقارنة بين الشيرازي وابن عربي في هذه المسألة إلى توسُّع أكبر يتناول رؤية كلٍّ منهما بالشرح والتحليل، الأمر الذي نسعى إلى إجرائه في بحثٍ منفصل لينال حقّه من التفصيل الوافي.

وقد يتبادر إلى الذهن في سياق بحثنا إلى أنّ ذرائعيّة ما بعد الحداثة المُتجلّيّة في نصوص ريتشارد رورتي (R. Rorty) تتشابه إلى حدٍّ بعيدٍ مع الشيرازي في تجاوز المعرفة القائمة على علاقة الذات بالموضوع. وكان رورتي قد عبّر عن رفضه للمقولات الفلسفية الكلية باعتبارها معايير وأنساقًا تحاول الكشف عن الواقع الموضوعي لمصلحة الذرائعيّة المُستندة إلى التجربة الاجتماعية؛ إذ إنّ الحقيقة عند رورتي ليست ثابتةً؛ بل هي وليدة الفائدة والتجربة العملية، الرافضة لإلقاء الأنظمة المعرفية الكلية على المُعطى الخارجي لتُضفي عليه إضافات ذاتية ينشئها العقل. مِنْ هنا أشرنا إلى اختلاف كلٍّ من الشيرازي ورورتي في منطلقاتهما ومنهجهما اختلافًا جوهريًّا، وهو ما يحتاج إلى بحثٍ في نصوصهما لإلقاء الضوء على منطلقات ومناهج كلٍّ منهما، بغية التوصل إلى الحقيقة المبتغاة.

دفعت نظرية المعرفة المرتبطة بأبحاث النفس الإنسانية عند الشيرازي إلى أنْ يتوسّع في نتائجه حول الفاعليّة الذاتيّة للنفس بكونها الفاعلة والمُبدِعة للمعرفة بحُكم كينونتها الداخليّة،ومرتبتها في الوجود؛ فأصبحت النفس مع الشيرازي، من خلال الحركة الجوهرية، ترتقي في المعارف، وتتصرّف بالمعلوم وفق أحوالها وأوصافها؛ فالنفس العالِمة ترتقي وتتحرّك، أمّا المعلوم فثابتٌ لا يتحرّك؛ وهذا بخلاف ما كان سائدًا عند الفلاسفة عمومًا، الذين اعتبروا أنّ العلم عارضٌ للنفس من خارج، وبالتالي فإنّ المعلوم هو الذي يفرض على النفس درجة رُقيّها وتطوّرها في المعارف.

لقد تميّز الشيرازي بناءً على نظريته في اتّحاد العقل والعاقل والمعقول بإعطاء الذهن البشري مرتبة وجودية عليا، حيث يكون الذهنُ عينَ الذهنيّات في المرتبة الوجودية الاتّحادية نفسها، وإنْ كانا يختلفان بالاعتبار العقلي، الأمر الذي لم يثبته الفلاسفة من قبل؛ إذ اعتبروا أنّ الذهن بمثابة الظرف الذي توضع فيه المظروفات، أي المُدرَكات، على خلاف الشيرازي الذي رأى التراكمَ المعرفي صيرورةَ الأنا المتواصلة نحو الأعلى في حركة ذاتية فاعلة.

أمّا في ما يتعلّق بمصادر المعرفة وأدواتها، فقد أعطى الشيرازي المسألة أبعادًا ميتافيزيقية تستند إلى منظومته الوجودية. إنّ مصادر المعرفة عنده هي العوالِم الوجودية: الطبيعيّة، والمِثاليّة، والعقليّة، بحسب مرتبة النفس المعرفية، التي ترتبط بعلاقة السنخية مع مراتب الوجود. فالإنسان الكلي شبيه العالَم، والعالَم ذو مراتب، فالإنسان كذلك. فمصدر المعارف الحسيّة هو عالَم الطبيعة الذي يُشكّل واقعيّة المعلوم، لا

ماهيّته، وكذلك مصادر المعارف المِثاليّة والعقليّة، حيث تتّصل النفس الإنسانية اتّصالاً وجوديًّا مع واقعيّة المعلوم. ومن هنا نستنتج كيف أنّ الشيرازي جعل من المعرفة أمرًا وجوديًّا، مجرّدًا عن المواد والجسمانيّات. فالعلمُ حضورُ مجرّدٍ عند مجرّدٍ، والعالِم لا يتّصل بالمعلوم المادي إلا عبر المعلوم الواقعي، الذي هو من عالَم التجرّد.

ويتوسّع الشيرازي في مسألة المعارف العقلية ليقسّمها إلى قسمين، الأول: المعارف العقلية الفكرية التي تتمثّل بالمفاهيم الكلية، سواء المعقولات الأولى أم الثانية، ومصدرها عالَم العقل النظري والفكري؛ الثاني: المعارف العقلية القدسية التي ترتبط بالعقل الفعّال، ومصدرها المكاشفات التي تتم عبر التجرّد والترقّي القلبي في مراتبه كافةً. يرتبط هذان القسمان من العقل بعلاقة جدليّة طولية عبر أدوات وآلات الفكر والذوق العرفاني، يؤثّر كلٌّ واحدٍ منهما بالآخر. إنّ النتيجة المهمة لهذه المسألة هي وحدة الجوهر الإنساني مقابل الثنائية السينوية التي لم تستطع أنْ تضع حدودًا تُفرِّق بين ما هو عقلي نظري، وبين ما هو عقلي ذوقي، فرجّحت العقل النظري على العقل الذوقي، بخلاف الإشراقية التي رجّحت العقل الذوقي على العقل النظري، ما أنتج الثنائية في الفكر الفلسفي الإسلامي على مدى قرونٍ طويلة.

إلى ذلك فإنّ الوحدة الجوهرية الوجودية للنوع الإنساني قد شكّلت الركنَ الأساسي في الحركة الجوهرية التي أبدعها الشيرازي، خلافًا لمن سبقه من فلاسفة الإسلام، الذين أقاموا الصرح الفلسفي على أصالة الماهيّة، دون أصالة الوجود.

لقد سبق الشيرازي الفلاسفة في البرهنة على الحركة في مقولة

الجوهر، مضافًا إلى حصولها في المقولات العَرْضيّة، التي تتمتّع بالوجود بحكم تبعيّتها للجوهر؛ فالحركة الجوهرية ذاتيّة، والحركة العَرْضيّة عَرَضيّة. تحدث الفلاسفة عبر التاريخ، ابتداءً من حكماء اليونان، وصولاً إلى حكماء الإسلام، حتى يومنا الحاضر، عن الحركة عمومًا، وأُلِّفت عشرات بل مئات المؤلفات حولها، الأمر الذي يفتح المجال للتوسّع في موضوع الحركة عمومًا، والحركة الجوهرية خصوصًا، وتناولها من مختلف الجوانب على ضوء المناهج المتعدّدة، وتصويب البحث نحو موضوعات تتّصل بالحركة من قبيل: الزمان كبُعد رابع للحركة، وحدوث العالَم، والاستفادة من الأبحاث التجريبية الحديثة التي حملت الكَمَّ الهائل من الاكتشافات في مجال الفيزياء الحديثة، والطاقة، والأجزاء الذرية المتناهية في الصِّغر.

تكمن أهمية الحركة الجوهرية بارتباطها الوجودي بصيرورة النفس الإنسانية وتطوّرها، وترقّيها المعرفي على سبيل الاتصال الطولي في الذات الإنسانية، لتكون المدماك في حركة التّجوْهر الإنساني بالمعرفة انطلاقًا من الهيولى الأولى، وصولاً إلى الغاية القصوى في الكمال الإنساني المعرفي والوجودي، وانطلاقًا من عالَم الدنيا في النشأة الطبيعية، وصولًا إلى عالَم الآخرة بحركة تواصلية ذاتية في النشأتين: المِثالية والعقلية.

لقد اعتبر الشيرازي أنّ الحركة هي الصراط الذي تسير عليه النفس الإنسانية في تشكّل المعارف، وهي معْبر الاتصال بين عالَمَي الطبيعة وما وراءها. وبذلك تكون الحركةُ عنده حلقةَ الوصل بين الثابت والمتغيّر، وبين المطلق والمحدود، كما تشكّل الحركة حلقة الوصل بين الطبيعة

وما بعدها، بين عالَم الشهادة وعالَم الغيب، بين عالَم المادة وعالَم التجرّد. فالنفس الإنسانية ماديّةٌ وجسمانيّةٌ عند االحدوث، وتنتقل بفعل الحركة الجوهرية لتتجرّد، فهي روحانية البقاء، الأمر الذي أوجد حلاًّ دينيًّا للمعاد الجسماني.

كما عرضنا مدى الاختلاف العميق بين الحركة الجوهرية ونظرية داروين (C. Darwin) في النشوء والارتقاء، فأشرنا إلى خطإ بعض المفكرين الذين اعتبروا أنّ النظريتين متشابهتان. لقد اقترح الشيرازي من خلال الحركة الجوهرية حلاًّ فلسفيًّا للعالَم بمراتبه الطولية كافة، فيما اقتصرت نظرية داروين على الحركة المادية في عالَم الطبيعة. لقد فسّر الشيرازي سرّ الحياة الكامن في أعماق المادة باعتبارها هويات وجودية لديها من الشعور والعلم بمقدار ما يتجلّى فيها من الأسماء الإلهية، في حين أنّ داروين بحث في المادة بعد أنْ ولجتها الحياة، فلم يعطِ تفسيرًا للحياة والشعور في المادة؛ بل كان عمله عملاً توصيفيًّا جزئيًّا لأنواع الكائنات الحيّة التي تسير في حركة أفقية ماهوية، لا شأن لها بالوجود العام لهذه الكائنات.

وقد أعطى الشيرازي مسألة تبدّل الأنواع معنًى مغايرًا لِما هو عند داروين. فالتبدّل النوعي عند الشيرازي ينال الوجود الواحد للكائن الحي، وهو تبدُّلٌ طوليٌّ في مراتب الوجود للنوع الواحد، فالإنسان يتبدّل نوعيًّا عندما يتحرّك من مرتبة الإنسان الحيوانية في وجوده الجوهري، وليس في ماهيّته الجوهرية، إلى مرتبة الإنسان الفكرية؛ فلا يعني التبدّل النوعي أنّ الإنسان كان حيوانًا في ماهيّته، ثم تحوّلَ إلى الماهيّة الإنسانية؛ بل يعني أنّ وجود الإنسان الجوهري انتقل من مرتبة

الحيوانية إلى مرتبة الإنسان داخل الماهيّة الإنسانية الواحدة في كل مراحل الوجود الجوهري الإنساني.

رسمت المقارنة المعقودة بين نظريّتي الشيرازي وداروين(Darwin) الخطوط العامة للتباين بينهما، وهو السياق الذي بحثناه. لقد دفعت نظرية داروين علماء الطبيعة والفلاسفة في الغرب إلى إجراء الأبحاث والدراسات على ضوء الاكتشافات العلمية الحديثة في علم الأحياء، ما يحفّز على إجراء الأبحاث التفصيلية، لإبداع مناهج بحثية تعالج العلاقة بين العلوم التجريبية الجزئيّة، والأفكار الفلسفية والمعرفية الكلية للاستفادة من نتائج العلوم الطبيعية لتوظيفها في تشييد منظومة فلسفية للعالَم والحياة، واستلهام التراث الفلسفي الإسلامي.

قائمة المصادر والمراجع

باللغة العربية:

1 ـ إخوان الصفا، **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: الجسمانيات والطبيعيات**، لا ط، مركز النشر في مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1405هـ/ 1984م.

2 ـ إدريس هاني، **ما بعد الرشدية: ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية**، ط1، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، 2000م.

3 ـ أرسطو طاليس، **المنطق**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط1، دار القلم، بيروت، 1980م.

4 ـ أرنولد توينبي، **تاريخ البشرية**، ترجمة: نقولا زيادة، لا ط، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 2004م.

5 ـ أفلوطين، **أثولوجيا**، لا ط، بيدار، قم، 1991م.

6 ـ أنطوان سيف، **مصطلحات الفيلسوف الكندي**، لا ط، دائرة المنشورات في الجامعة اللبنانية، بيروت، 2003م.

7 ـ تشارلز داروين، **أصل الأنواع: نظرية النشوء والارتقاء**، ترجمة: إسماعيل مظهر، لا ط، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2008م.

8 ـ جعفر آل ياسين، **الفارابي في حدوده ورسومه**، ط1، عالم الكتاب، بيروت، 1405هـ/ 1985م.

9 ـ جعفر السبحاني، **نظرية المعرفة**، تحقيق: حسن محمد مكي العاملي، ط1، الدار الإسلامية، بيروت، 1411هـ/ 1990م.

10 ـ جعفر سجادي، **قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين**، ط1، معهد المعارف الحكمية، بيروت، 2006م.

11 ـ جمال الدين الأفغاني، **الرد على الدهريين**، تحقيق: محمود أبو رية، تقديم: صلاح الدين السلجوقي، ط2، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1401هـ/ 1981م.

12 ـ جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، لا ط، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994م.

13 ـ جوادي آملي، **تسنيم في تفسير القرآن الكريم**، ط1، دار الإسراء للنشر، قم، 1431هـ/ 2010م.

14 ـ ــــــــــ، **منبع الفكر**، تحقيق: عباس رحيميان، تصحيح: سعيد بند علي، ط1، دار الإسراء للنشر، قم، 1430هـ/ 2009م.

15 ـ ــــــــــ، **نظرية المعرفة في القرآن**، ترجمة: دار الإسراء للتحقيق والنشر، ط1، دار الصفوة، بيروت، 1417هـ/ 1996م.

16 ـ جورج طرابيشي، **العقل المستقيل في الإسلام**، ط1، دار الساقي، بيروت، 2004م.

17 ـ ــــــــــ، **معجم الفلاسفة**، ط3، دار الطليعة، بيروت، 2006م.

18 ـ جيرار جهامي، **موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب**، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1998م.

19 ـ حبيب فياض ومجموعة من الباحثين، **المعرفة الدينية: جدلية العقل والشهود**، ط1، دار المعارف الحكمية، بيروت، 2011م.

20 ـ حسن زادة آملي، **سرح العيون في شرح العيون**، ط1، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامى، قم، 1421هـ/ 2001م.

21 ـ حسين بن عبد الله (ابن سينا)، **الإشارات والتنبيهات**، شرح: نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، لا ط، مؤسسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1993م.

22 ـ ــــــــــ، **الأضحوية في المعاد**، تحقيق: حسن عاصي، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1987م.

23 ـ ــــــــــ، **الشفاء: الإلهيات**، تحقيق: الأب قنواتي وسعيد زايد، مراجعة: إبراهيم بيومي مدكور، ط1، منشورات ذوي القربى، قم، 1430هـ/ 2009م.

24 ـ ــــــــــ، **المباحثات**، لا ط، بيدار، قم، 1992م.

25 ـ ــــــــــ، **النفس من كتاب الشفاء**، تحقيق: حسن زادة الآملي، ط1، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1417هـ/ 1996م.

26 ـ ــــــــــ، **عيون الحكمة**، لا ط، دار القلم، بيروت، 1990م.

27 ـ خنجر حمية، **اختبارات المقدس: مقاربات في الفلسفة والتصوف والتجربة الدينية**، ط1، دار الأمير، بيروت، 2007م.

28 ـ ديديه جوليا، **قاموس الفلسفة**، ترجمة: فرنسوا أيوب وإيلي نجم وميشال أبي فاضل، ط1، مكتبة أنطوان في بيروت ودار لاروس في باريس، 1992م.

29 ـ رائد الحيدري، **المقرر في توضيح منطق المظفر**، ط1، المنتدى الحيدري الثقافي، قم، 1419هـ/ 1999م.

30 ـ روح الله الخميني، **جنود العقل والجهل**، تعريب: أحمد الفهري، ط1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 2001م.

31 ـ رينيه ديكارت، **مقالة الطريقة**، ترجمة وتقديم وتعليق: جميل صليبا، ط2، المكتبة الشرقية، بيروت، 1970م.

32 ـ سيد حسين نصر، **ثلاثة حكماء مسلمين**، ترجمة: صلاح الصاوي، مراجعة: ماجد فخري، ط2، دار النهار للنشر، بيروت، 1986م.

33 ـ شهاب الدين السهروردي، **مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق**، لا ط، مجمع بحوث الدراسات الثقافية، تهران، 1996م.

34 ـ شهرام بازوكي، **«المعرفة العرفانية عند الملا صدرا»**، مجلة المحجة، العدد الصفر، المعهد الإسلامي للمعارف الحكيمة بالتعاون مع دار الهادي، بيروت، حزيران 2001م.

35 ـ ضياء الدين سجادي، **«التصوف والعرفان»**، مجلة المحجة، العدد الأول، بيروت، تشرين الأول 2011م.

36 ـ عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م.

37 ـ عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، ط1، دار صادر، بيروت، 2000م.

38 ـ عبد الرزاق القاشاني، **اصطلاحات الصوفية**، تعليق: موفق فوزي الجبر، ط1، دار الحكمة، دمشق، 1415هـ/ 1995م.

39 ـ عبد الرسول عُبوديَّت، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، تعريب: علي الموسوي، مراجعة: خنجر حمية، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2010م.

40 ـ عبد الكريم القشيري، **الرسالة القشيرية**، تحقيق: معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، ط2، دار الجيل، بيروت، لا تا.

41 ـ عبد الله الأسعد، **دروس في الحكمة المتعالية: شرح بداية الحكمة للعلامة الطباطبائي**، ط1، انتشارات دار الولاية للثقافة والإعلام، لا مكان، 1428هـ/ 2007م.

42 ـ عبد الله بن الحسين اليزدي، **الحاشية على تهذيب المنطق للتفتازاني**، ط8، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1415هـ/ 1994م.

43 ـ عبده الشمالي، **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية**، ط5، دار صادر، بيروت، 1979م.

44 ـ علي رباني گلپايگانى، **إيضاح الحكمة في شرح بداية الحكمة**، ترجمة: محمد شقير، ط1، دار التيار الجديد، بيروت، 1996م.

45 ـ علي رضا رهبر ومجموعة من الباحثين، **التأويل: الندوة الإيرانية النمساوية**، ترجمة: أندراوس بشته وعبد المجيد دامادي، ط1، المكتبة البولسية، جونية، 2011م.

46 ـ عمار أبو رغيف، **دراسات في الحكمة والمنهج**، ط1، دار الثقلين، بيروت، 1999م.

47 ـ عمانوئيل كانط، **نقد العقل المحض**، ترجمة: موسى وهبة، لا ط، مركز الإنماء القومي، بيروت، لا تا.

48 ـ غلام حسين الديناني، **القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية**، ط1، دار الهادي، بيروت، 1428هـ/ 2007م.

49 ـ فريد جبر وسميح دغيم وجيرار جهامي، **موسوعة مصطلحات المنطق عند العرب**، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996م.

50 ـ كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة: نبيه فارس ومنير بعلبكي، ط5، دار العلم للملايين، بيروت، 1968م.

51 ـ كمال الحيدري، **العقل والعاقل والمعقول**، الطبعة الجديدة، دار المرتضى، بيروت، 1432هـ/ 2011م.

52 ـ ــــــــــ، **دروس في الحكمة المتعالية: شرح كتاب بداية الحكمة**، ط1، دار الصادقين للطباعة والنشر، قم، 1420هـ/ 1999م.

53 ـ ــــــــــ، **مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين**، ط1، دار فراقد للطباعة والنشر، قم، 1426هـ/ 2006م.

54 ـ مجموعة من الأكاديميين السوفياتيين، **الموسوعة الفلسفية**، إشراف: م. روزنتال وب. يودين، ترجمة: سمير كرم، ط7، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1997م.

55 ـ محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، تحقيق: حسن الأمين، لا ط، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1983م.

56 ـ محمد إقبال، **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، ترجمة: حسن محمود الشافعي ومحمد السعيد جمال الدين، ط1، الدار الفنية للنشر والتوزيع، لا مكان، 1989م.

57 ـ محمد الخامنئي ومجموعة من الباحثين، **الملا صدرا والفلسفة العالمية المعاصرة: بحوث مؤتمر الملا صدرا**، ط1، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 2007م.

58 ـ محمد الغزالي (أبو حامد)، **إحياء علوم الدين**، تحقيق: عبد الله الخالدي، لا ط، دار الأرقم، بيروت، لا تا.

59 ـ ــــــــــــ، **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد، لا ط، دار الأندلس، بيروت، 1996م.

60 ـ محمد باقر الصدر، **المعالم الجديدة للأصول**، لا ط، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1989م.

61 ـ ــــــــــــ، **فلسفتنا**، ط15، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1410هـ/ 1989م.

62 ـ محمد بن إبراهيم الشيرازي، **اتحاد العاقل والمعقول**، تحقيق: قاسم محمد عباس، لا ط، دار الإحياء التراث العربي، بيروت، لا تا.

63 ـ ــــــــــ، **أسرار الآيات**، تقديم: محمد خواجوى، ط1، دار الصفوة، بيروت، 1993م.

64 ـ ــــــــــ، **إكسير العارفين في معرفة الحق واليقين**، ط1، دار المحجة البيضاء، بيروت، 2005م.

65 ـ ــــــــــ، **الحاشية على إلهيات الشفاء**، لا ط، بيدار، قم، لا تا.

66 ـ ــــــــــ، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ط5، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1999م.

67 ـ ــــــــــ، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، لا ط، مركز الجميلي للنشر، مشهد، لا تا.

68 ـ ــــــــــ، **العرشية**، لا ط، مولى، تهران، 1984م.

69 ـ ــــــــــ، **المبدأ والمعاد**، ط1، دار الهادي، بيروت، 2000م.

70 ـ ــــــــــ، **إيقاظ النائمين**، لا ط، الجمعية الإيرانية للفلسفة والحكمة الإلهية، تهران، لا تا.

71 ـ ــــــــــ، **تفسير القرآن الكريم**، تصحيح: محمد خواجوى، تقديم: بيدارفر، لا ط، انتشارات بيدار، قم، لا تا.

72 ـ ــــــــــ، **رسالة الأصول الثلاثة**، تحقيق: أحمد ماجد، ط1، دار المعارف الحكمية، بيروت، 2008م.

73 ـ ــــــــــ، **رسالة في الحدوث**، إشراف: محمد خامنائى، تحقيق: حسين موسويان، ط1، بنياد حكمت إسلامى صدرا، تهران، 1378هـ/ 1958م.

74 ـ ــــــــــــ، **شرح أصول الكافي**، تعليق: علي النوري، تصحيح: محمد خواجوى، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگى، تهران، 1370هـ/ 1950م.

75 ـ ــــــــــــ، **شرح الهداية الأثيرية**، تصحيح: محمد مصطفى فولادكار، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م.

76 ـ ــــــــــــ، **شرح إلهيات الشفاء لابن سينا**، إشراف: محمد الخامنئي، تحقيق: نجف قلي حبيبي، ط1، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1428هـ/ 2007م.

77 ـ ــــــــــــ، **كتاب المشاعر**، تقديم: هنري كوريان، ترجمة: ابتسام الحموي، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2000م.

78 ـ ــــــــــــ، **كسر أصنام الجاهلية في الرد على الصوفية**، تصحيح: محسن جهانگيري، ط1، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 2007م.

79 ـ ــــــــــــ، **مجموعة الرسائل التسع: رسالة إكسير العارفين**، لا ط، مجمع البحوث العلمية، تهران، لا تا.

80 ـ ــــــــــــ، **مجموعة رسائل فلسفية**، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م.

81 ـ ــــــــــــ، **مقدمة وتعليقات مفاتيح الغيب**، تقديم: محمد خواجوى، تعليق: علي النوري، ط1، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1999م.

82 ـ محمد بن أحمد (ابن رشد)، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة**

والحكمة من الاتصال، تقديم: محمد عابد الجابري، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999م.

83 ـ محمد بن عمر (فخر الدين الرازي)، **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**، تحقيق: محمد البغدادي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1410هـ/ 1990م.

84 ـ محمد بن محمد (القطب الرازي) ومحمد بن إبراهيم الشيرازي (ملاّ صدرا)، **رسالتان في التصور والتصديق**، منشورات محمد علي بيضون، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1425هـ/ 2004م.

85 ـ محمد بن محمود الشهرزوري، **شرح حكمة الإشراق**، تحقيق: حسين ضيائي تربتي، لا ط، پژوهشگاه علوم انسانى ومطالعات فرهنگى، تهران، 1380هـ/ 1960م.

86 ـ محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، تقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1997م.

87 ـ محمد تقي مصباح اليزدي، **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، لا ط، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1411هـ/ 1990م.

88 ـ محمد حسين الطباطبائي، **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، تعليق: مرتضى مطهري، ترجمة: عمار أبو رغيف، ط1، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، لا مكان، 1418هـ/ 1998م.

89 ـ ــــــــــ، **الميزان في تفسير القرآن**، ط1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1997م.

90 ـ ــــــــــ، **نهاية الحكمة**، تعليق وتصحيح: غلام رضا فياضي، لا ط، مركز انتشارات موسسه آموزشى وپژوهشى امام خمينى، قم، 1382هـ/ 1962م.

91 ـ ــــــــــ، **نهاية الحكمة**، تعليق: محمد تقي مصباح اليزدي، لا ط، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، لا تا.

92 ـ محمد رضا المظفر، **المنطق**، لا ط، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1995م.

93 ـ محمد علي التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تقديم: رفيق العجم، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996م.

94 ـ محيي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، تحقيق: عثمان يحي، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985م.

95 ـ مرتضى المطهري، **شرح المنظومة** (محاضرات أُلقيت على طلاب كلية الإلهيات)، ترجمة: عمار أبو رغيف، ط1، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، لا مكان، 1417هـ/ 1996م.

96 ـ ــــــــــ، **محاضرات في الفلسفة الإسلامية**، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، لا ط، دار الكتاب الإسلامي، لا مكان، لا تا.

97 ـ منير بعلبكي وروحي بعلبكي، **المورد**، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، 1999م.

98 ـ نصير الدين الطوسي، **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، شرح: حسن بن يوسف الحلي (العلامة)، ط1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1408هـ/ 1988م.

99 ـ هادي السبزواري، **تعليقات على الشواهد الربوبية**، تعليق وتصحيح: جلال الدين آشتياني، ط2، المركز الجامعي للنشر، مشهد، 1981م.

100 ـ ــــــــــــ، **شرح المنظومة**، تعليق: حسن زادة آملي، ط4، چاپخانه دفتر تبليغات إسلامى، قم، 1380هـ/ 1960م.

101 ـ هادي العلوي، **نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي**، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1983م.

102 ـ هادي فضل الله، **مدخل إلى الفلسفة**، ط2، دار المواسم، بيروت، 1425هـ/ 2004.

103 ـ هنري كوربان ومجموعة من الباحثين، **فلسفة صدر المتألهين الشيرازي: المباني والمرتكزات**، ط1، دار المعارف الحكمية، بيروت، 2008م.

104 ـ وجيه أسعد، **الموسوعة العربية**، ط1، الجمهورية العربية السورية (رئاسة الجمهورية)، هيئة الموسوعة العربية، دمشق، 2011م.

105 ـ يحيى محمد، **الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية**، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2008م.

106 ـ ــــــــــــ، **مدخل إلى فهم الإسلام**، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، لندن، بيروت، 1999م.

107 ـ يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**، لا ط، دار القلم، بيروت، لا تا.

باللغة الإنكليزية:

1. Charles Darwin, **On the Origin of Species**, The Project Gutenberg EBook, 11th Edition, 1998.
2. Elliott Sober̃ Did Darwin Write the Origins Backwards: Philosophical Essays̃ No Editioñ Prometheus Books̃ New York̃ .
3. Fazlur Rahman, **The Philosophy of MullaSadra**, 4th Edition, State university of New York press, New York, 1975.
4. George Berkeley, **A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge**, Edited by: David R Wilkins, Dublin, 2002.
5. Jala Al-Din Ashtiyani & H. Matsubra & T. Iwami & A. Matsumoto, **Consciouness and Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu**, Brill, Boston, 1999.
6. James Winston Morris, **The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of MullaSadra**, Princeton University Press, New Jersey, 1981.
7. Rene Descartes, **Discourse on Method and Meditations on First Philosophy**, Translated by: Donald A. Cress, 4th Edition, Hackett Publishing Company, Indiana, 1998.
8. Richard Rorty, **Philosophy and the Mirror of the Nature**, Princeton University, New Jersey, 1980.
9. Seyyed Hossein Nasr, **Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy: Background, Life and Works**, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Publication No. 29, Tehran, 1978.

مواقع الصفحة العنكبوتية:

1. www.fahmaldin.com
2. www.huh.harvard.edu/libraries/asa/asabio.html
3. www.wikipedia.org